۳

Ursprung und Verwendung
des
religiösen Erfahrungsbegriffes
in der
Theologie des 19. Jahrhunderts.

Ein Beitrag
zur
Geschichte der theologischen Erkenntnistheorie.

Von

Karl Wolf,
Pfarrer in Neuengeseke b. Soest.

Gütersloh.
Druck und Verlag von C. Bertelsmann.
1906.

Herrn Generalsuperintendent a. D. Wirkl.

Oberkonsistorialrat D. theol. **Nebe** in Eisenach

und

Herrn Oberkonsistorialrat Superintendent

C. Werner in Dessau

zugeeignet

vom

Verfasser.

Meine hochverehrten Herren!

Mit der nachfolgenden Schrift stehen Sie beide in enger Beziehung. Steht Ihnen doch die innere, geistliche Erfahrung für die Begründung der christlichen Gewißheit sehr hoch; und doch werden Sie gewiß den nachfolgenden Ausführungen darin zustimmen, daß es zum unheilvollen und schädlichsten Subjektivismus führen muß, wenn die religiöse Erfahrung nicht als evangelisches Rechtfertigungsbewußtsein verstanden und an dem Korrektiv der Heiligen Schrift gemessen wird.

Ihnen sei die nachfolgende Abhandlung auch darum zugeeignet, weil sie beide einmal wichtige Führer für die Lebenswege des Verfassers geworden sind. Der eine von Ihnen, als er dem Knaben ernste, innere Erfahrungen durch weihevolle Konfirmanden- und durch ergreifende, unvergeßliche Predigtstunden in das helle Licht christlicher Erkenntnis stellte und damit dem Verfasser die künftige Lebens- und Berufsrichtung gab, der andere, als er dem Fremden eine schöne, neue Heimat und ein noch schöneres Amt im Lande der roten Erde gab.

Inhalt.

IV. Abschnitt:

V. Abschnitt:

VI. Abschnitt:

VII. Abschnitt:

VIII. Abschnitt:

Einleitung.

I.

Keine Frage ist wohl gegenwärtig auf dem Gesamtgebiete der theologischen Wissenschaften spez. der systematischen Wissenschaft und auf dem Boden der erbaulichen christlichen Literatur so zeitgemäß und so aktuell als die nach dem Wesen der christlichen Erfahrung.

Dieser Begriff gleicht einer Zauberformel, die immer dort ihre lösende Kraft erweisen soll, wo die Schwierigkeiten am größten sind. Besonders bei dem Problem der Vergewisserung der christlichen Wahrheit, bei der Frage nach der Begründung unserer religiös-sittlichen Überzeugung soll die Erfahrung die grundlegende, bestimmende Antwort geben, ohne daß doch der Begriff der Erfahrung allseitig klar erkannt oder klar dargelegt worden wäre. Es tauchen bei diesem Streite um die Vergewisserung der christlichen Wahrheit alle die Verhandlungen über die iustificatio und regeneratio, über die Theopneustie und über die Bedeutung des historischen Christus wieder auf. Das macht auch die Frage nach dem Wesen der inneren religiösen Erfahrung und nach ihrem Werte für die Begründung des Glaubens so außerordentlich kompliziert.

Man hat nun wohl das Drückende der Lage, daß es bisher an einer Klarstellung des Begriffes der Erfahrung und ihres Wertes für die religiöse Erkenntnistheorie fehlte, empfunden, und es häufen sich in der Tat in der letzten Zeit die Versuche, das Versäumte nachzuholen.

In dankenswerter Weise hat bereits im Jahre 1893 Jul. Köstlin in seiner Schrift: Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung[1]) und hernach in seinem „Glauben"[2])

---

[1]) J. Köstlin, Begründung unserer sittl.-relig. Überzeugung. Berlin 1893.

[2]) J. Köstlin, Der Glaube &c. Berlin 1895.

gediegenes, grundlegendes Material zu einer Untersuchung über den Begriff der Erfahrung geliefert.

Auf seine Anregungen hin und von ihm beeinflußt, aber doch selbständig in seinem Forschen hat Petran[1]) zum ersten Male in ausführlicher Weise die innere Erfahrung nach verschiedenen Seiten hin untersucht. Nach einer ausführlichen Erörterung über die Etymologie und über den philosophischen und populären Sprachgebrauch des Wortes Erfahrung referiert Petran im zweiten Kapitel seines Buches kurz über die Verwendung des Begriffes Erfahrung bei neueren Dogmatikern. Im dritten Kapitel folgt die Hauptausführung über das Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung, die gegenüber anderen Erfahrungen abgegrenzt wird. In der Hauptsache kommt Petran zu dem Resultat, „daß sich der Christ in seinem Willens- und Gefühlsleben ebenso wie in seinem Denken von einem Wirken Gottes berührt findet“.[2]) Ein letztes viertes Kapitel beschäftigt sich dann mit den Folgerungen, die für den Betrieb der theologischen Erkenntnisarbeit aus den vorhergewonnenen Resultaten sich ergeben.

Es ist zum großen Teil von der Kritik[3]) anerkannt, daß Petrans Arbeit eine wesentliche Förderung zu der Beantwortung der Frage nach dem Wesen der inneren Erfahrung gebracht hat.

Aber gleichwohl ist doch auch mit Recht darauf aufmerksam gemacht worden,[4]) daß Petran zu wenig auf die Frage eingegangen ist, was die Erfahrung zur Begründung der christlichen Gewißheit austrägt, und wie diese Erfahrungsgewißheit psychologisch zu bestimmen ist. Und doch kommt es in Wirklichkeit vor allem darauf an, inwieweit die religiöse Erfahrung in der theologischen Erkenntnistheorie zur Verwendung kommt resp. kommen darf.

Einen weiteren, sehr schätzenswerten Beitrag zur Frage nach dem Wesen und der Verwendung der Erfahrung hat Bachmanns[5])

---

[1]) E. Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittl.-relig. Erfahrung. Gütersloh 1898.

[2]) Vgl. Theol. Literat.-Ztg. Jahrg. 1901, Nr. 2. Kritik von Petrans Schrift durch Prof. Reischle.

[3]) Vgl. Theol. Literat.-Bericht Jahrg. 1899. S. 336 f.

[4]) Vgl. Theol. Literat.-Ztg. a. a. O.

[5]) Bachmann, Die persönliche Heilserfahrung im Neuen Testament. Leipzig 1899.

Arbeit gebracht, welcher eine einheitliche Übersicht über die Anwendung, die das Neue Testament von der persönlichen Heilserfahrung macht, in ausführlicher Untersuchung bringt, indem er sein Hauptaugenmerk auch darauf richtet, festzustellen, inwieweit die neutestamentlichen Schriftsteller der persönlichen Heilserfahrung Wert und Einfluß für die Heilsbegründung und Heilsgewißheit zukommen lassen. Seine Ausführungen über die Selbstzeugnisse der Apostel hinsichtlich der Verwendung der Erfahrung treffen an vielen Punkten mit dem zusammen, was Frank bereits in seinem „System der christlichen Gewißheit" über die Entstehung und die Bedeutung der christlichen Erfahrung entwickelt hatte. Indessen es fragt sich, und es wird im Laufe der Untersuchung weiter davon zu handeln sein, ob Bachmann damit nicht auch Fehler Franks wiederholt hat. Immerhin hat der Verfasser gerade in den Resultaten der Schrift Bachmanns vielfach eine Bestätigung dessen gefunden, was er auf einem ganz anderen Wege im Laufe seiner Untersuchung gewonnen hat.

Noch zwei andere Schriften, die sich auch in den Bahnen Franks bewegen, und die wertvolle Beiträge zur Lehre von der Erfahrung bringen, sind Dayer, der Subjektivismus in Franks „System der christlichen Gewißheit",[1]) und Steinbeck, das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie.[2]) Beide Arbeiten, spez. die erstgenannte, sollen an den geeigneten Stellen im folgenden ihre Berücksichtigung finden. Endlich mögen zwei kleinere Arbeiten, Vorträge, hier genannt werden, die bereits vor mehreren Jahren erschienen sind und recht beachtenswerte Ausführungen über die Stellung der religiösen Erfahrung innerhalb der theologischen Erkenntnistheorie bringen und die bisher längst nicht genügend gewürdigt sind. Es sind dies E. Cremer, Über die Entstehung der christlichen Gewißheit[3]) und E. Haack, Über Wesen und Bedeutung der christlichen Erfahrung.[4])

Gewiß haben nun all die genannten Arbeiten für die vielen Probleme, die mit der Tatsache der christlichen Heilserfahrung gegeben sind, einen bedeutenden Fortschritt gebracht. Aber eine

---

[1]) Beiträge zur Förderung christl. Theol. 4. Jahrg. Heft 5. Gütersloh 1900.

[2]) Leipzig 1898.

[3]) Gütersloh 1893.

[4]) Schwerin 1894.

Frage ist doch bisher noch recht wenig beachtet, obwohl erst von ihrer Beantwortung das richtige Urteil über den Wert und die Bedeutung der christlichen Erfahrung für die religiöse Erkenntnistheorie sich gewinnen lassen wird, die Frage, wo denn eigentlich die Wurzeln für den Begriff der Erfahrung liegen, für den Begriff, der in der neueren Theologie eine so große wichtige Rolle spielt.

Das soll denn auch die Hauptfrage sein, die in der vorliegenden Untersuchung beantwortet werden soll: Woher stammt der in der modernen Theologie soviel gebrauchte Terminus der Erfahrung, und durch welche Theologen ist die Methode in die systematische Arbeit spez. in die religiöse Erkenntnistheorie eingeführt, wonach die Begründung und Vergewisserung der christlichen Wahrheit allein oder doch zum Teil durch das Zurückgehen auf die Tatsachen der inneren, persönlichen Erfahrung zu geschehen hat. In Verbindung mit der Beantwortung dieser Fragen wird gleichzeitig eine Darstellung und Beurteilung der Probleme gegeben werden müssen, die dadurch entstehen, daß das Verhältnis von Religion und Erfahrung, von Glaube und Erfahrung, von geschichtlicher Tatsache und religiöser Erfahrung oder religiösem Erlebnis näher untersucht wird. Es wird dabei auch heraustreten und beurteilt werden müssen, welche Wandlung in der Auffassung, in der Bezeichnung und in der Verwertung der persönlichen Heilserfahrung bei dem einzelnen Theologen stattgefunden hat.

Aber das alles kann nicht klargelegt und aufgewiesen werden, ohne daß zuvor die Voraussetzungen und die Bedingungen für das Aufkommen des Begriffes der Erfahrung, soweit sie in der neueren Philosophie und in der Geschichte der Theologie des 18. Jahrhunderts spez. in der Geschichte der Philosophie gegeben sind, kurz zur Darstellung kamen.

Diese Aufgabe war bisher noch ungelöst. Wohl hatte bereits Köstlin wichtige Andeutungen und Petran beachtenswerte Ausführungen besonders im zweiten Kapitel seines Buches zur Beantwortung dieser Fragen gebracht. Aber es fehlt doch bei letzterem einmal der ausführliche Nachweis über das Woher der christlichen Erfahrung und ferner ermangelt die darstellende, allzukurze Wiedergabe der Ansichten einzelner Theologen einer kritischen Prüfung in bezug darauf, inwiefern die eine Ansicht

einen Fortschritt über die andere darstellt oder inwieweit die einzelnen Versuche berechtigt resp. unberechtigt sind.

Wenn nicht alle Vertreter der Erfahrungstheologie vor allem aus dem Kreise der noch Lebenden ausführlich zu Worte gekommen sind, so lag das daran, daß vielfach bei der Beurteilung der Ansichten früherer Hauptvertreter der Gefühls- und Erfahrungstheologie bereits eine Besprechung und Kritik der Hauptfragen der gegenwärtigen strittigen Punkte z. B. gegeben war. Zudem lag es ja in dem Ziel und Zweck der vorliegenden Untersuchung, lediglich die Wurzeln des Begriffes der religiösen Erfahrung aufzudecken und nur kurz im Anschluß daran das aufzuzeigen, was aus diesen Wurzeln Krankes und Gesundes, Normales und Abnormes hervorgewachsen ist.

Zweifelsohne macht sich in der gesamten neueren Theologie trotz der tiefgehenden Unterschiede noch darin ein einheitlicher Zug bemerkbar, daß man zurückgeht auf das innerliche Erfahren, auf das Lebendigwerden jener objektiven Heilstatsachen, die unsere religiös-sittliche Überzeugung begründen.[1]) Je mehr im Gesamtbereich der Wissenschaften die Tendenz im Gegensatz zur Spekulation auf die reine Empirie ging, und je mehr die Entwicklung des geistigen Lebens des vergangenen Jahrhunderts vom Ich ihren Ausgangspunkt nahm, um so weniger konnte die theologische Wissenschaft sich dieser gemeinsamen Bewegung entziehen.

Vor allem um der apologetischen Zwecke willen ging man auf die reiche innere Welt der persönlichen Heilserfahrung zurück, auf den in unserem eigenen Innern spürbaren Niederschlag transsubjektiver göttlicher Realitäten. Aber doch zeigt sich hierbei eine ganz verschiedene Wertung dieser inneren Gefühlsvorgänge.

Auf der einen Seite glaubt man in Kraft des vorhandenen Erfahrens und Erlebens der Himmelskräfte des Evangeliums von der sündenvergebenden Gnade in Christo ein Kriterium gefunden zu haben zur selbständigen Beurteilung des Glaubenswertes einzelner historischer Tatsachen. Man handhabt die innere Erfahrung als autonome Norm, als eine Art ungeschriebenen Kanons gegenüber dem, was von außen her mit dem

---

[1]) Vgl. J. Köstlin, Über die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung.

Anspruch an den Menschen herantritt, Offenbarung göttlicher Gnade und Wahrheit zu sein.[1])

Auf der anderen Seite ist die innere christliche Erfahrung der grundlegende Ausgangspunkt, von dem aus das christliche Subjekt sich den Komplex der gesamten objektiven Heilstatsachen aneignet. Die Tatsache des inneren Besitzes soll der tragende Grund für die Welt objektiver, überirdischer Realitäten werden. Welche von den beiden Grundanschauungen ist berechtigt? Wie verhält sich überhaupt Heilserfahrung zur Heilsgeschichte, inneres Erleben, Erfahren zur Heilsbegründung und zur christlichen Gewißheit? Das alles sind Fragen, die Antwort suchen und die auch bei der vorliegenden Untersuchung nicht ohne Prüfung und Erörterung gelassen werden konnten.

Im Streite der theologischen Richtungen tritt häufig dann eine wohltuende Klärung ein, wenn das Objekt der wissenschaftlichen Diskussion eine solche Verdeutlichung und Aufhellung erfahren hat, daß eine mißverständliche Anwendung des stetigen theologischen Terminus durch Aufkommen eines allgemein gültigen Inhaltes ausgeschlossen erscheint. Sollte die vorliegende Untersuchung nach der Richtung hin über den Begriff und über die Verwertung der Erfahrung einen Fortschritt gebracht haben, so käme dies der gesamten systematischen Arbeit zugut. Auf jeden Fall wird es zur Klärung der Lage dienen, wenn der Nachweis darüber erbracht wird, wo der Begriff der Erfahrung zuerst auftaucht, und wie er zum wissenschaftlichen Erkenntnisprinzip geworden ist.

II.

Ist es überhaupt zu verwundern, daß der Begriff der Erfahrung in der Theologie des 19. Jahrhunderts eine so bedeutsame und zentrale Stellung einnimmt?

Sind doch die Voraussetzungen für das Aufkommen der Erfahrungstheologie im vergangenen Jahrhundert schon längst in der Entwicklung der neueren Philosophie seit Baco von Verulam, andererseits in der Geschichte der Theologie spez. in der Geschichte des Pietismus gegeben. Durch den von Baco begründeten, von Thom. Hobbes weiter ausgeführten englischen Empirismus wurde bekanntlich die Erfahrung als wissenschaftliches Erkenntnisprinzip in den Vordergrund des philosophischen Denkens gerückt. Der

[1]) Vgl. Bachmann, a. a. O. S. 2.

über den Empirismus noch hinausgehende Lockesche Sensualismus ging in der Benutzung der Erfahrung ja so weit, daß er lediglich aus ihr alle Elemente der Erkenntnis ableitete. So hat seit zwei Jahrhunderten das Zurückgehen auf die Erfahrung im Kampfe mit dem Idealismus und späterhin mit dem Kritizismus auf dem Gebiete der Philosophie im Vordergrunde des Interesses gestanden, so zwar, daß diese Richtung das moderne Denken, die Forschung auf fast allen Gebieten des modernen Geisteslebens kennzeichnet.

Indessen so sehr der englische Empirismus mit Sensualismus an der Überleitung des Erfahrungsbegriffes in das moderne Bewußtsein beteiligt ist und so sehr durch ihn das unmittelbare Zurückgehen auf die Erfahrungsquellen für die sogenannten exakten Wissenschaften in Geltung gekommen ist, so sehr ist zu berücksichtigen, daß auch die von Cartesius begründete idealistische Richtung in der Philosophie ihr Teil zur Verwendung der inneren Erfahrung beigetragen hat. Denn bei der Frage nach der Wahrheit wurde hier das Subjekt, das Innere, das Innenleben der Menschen der notwendige Ausgangspunkt, der letzte, absolut entscheidende Bürge der Gewißheit. Gegenüber den ihm zweifelhaft gewordenen Sinneswahrnehmungen lag es Cartesius daran, auf die spürbaren, erfahrbaren Wirkungen im Innern des Subjekts als auf das schlechthin Reale und allein Gewisse zurückzugreifen. Die relative Berechtigung dieses subjektiven Ausgangspunktes ist weiterhin anerkannt und im 19. Jahrhundert auf das Gebiet der Theologie übertragen worden. An dieser Übermittlung des subjektiven Prinzips der Erfahrung in die Thologie ist nicht ohne wesentlichen Einfluß Kant gewesen, der in jener grundlegenden Prüfung des menschlichen Erkenntnisvermögens den Beweis dafür führt, daß all unsere Erkenntnis mit der Erfahrung beginne, und daß der Stoff unserer Erkenntnis allein aus der Erfahrung stamme. So setzt auch er das Ich zum Garanten der Wahrheitserkenntnis ein. Ist alle Erkenntnis Produkt der Außenwelt, gibt diese allein das Erfahrungsmaterial, so bildet den anderen Faktor der Erkenntnis das erkennende Subjekt; denn dieses leiht die Form, die Verstandsbegriffe.[1]) So geht es wesentlich auf Kant zurück, wenn in der Gegenwart die These

[1]) Vgl. hierzu: Wolf, Verhältnis der beiden ersten Auflagen der Kritik der reinen Vernunft zu einander. Halle a. S. 1905.

allgemein gilt, daß eine allen gemeinsame Wirklichkeitserkenntnis nur auf dem Wege der Erfahrung gewonnen werden kann.

Gleichzeitig ist Kant der Entdecker der sittlichen Erfahrungen, die jeder an sich selbst konstatieren kann, und der entschiedene Nachweis von der Unleugbarkeit der unbedingt nötigenden Kraft des Sittengesetzes bleibt sein Verdienst. Auch in Jacobis philosophischen Schriften tritt durchweg das Bestreben hervor, zur Vergewisserung der Wahrheit auf ein letztes, unmittelbares, persönliches Empfinden zurückzugreifen, ein Bestreben, das hernach nicht ohne Einfluß auf Schleiermacher, den Begründer der modernen Erfahrungstheologie, gewesen ist.

War so durch die Philosophie die Erfahrung ein vielbenutzter und gebrauchter Begriff geworden, so wirkten auch Strömungen in der Geschichte der Theologie dazu mit, daß die religiöse Empirie auch ein Zentralbegriff in der theologischen Erkenntnistheorie wurde.

Daß die christliche Verkündigung der Heilswahrheiten spürbare, merkliche Veränderungen, Erregungen und Umwälzungen im Innern des Menschen hervorrufe, ist nie von ernsten Christen bestritten worden. Insbesondere haben sich allezeit die Vertreter der Mystik auf diese durch das Wort Gottes hervorgerufenen Erfahrungen und Regungen, auf das lebendige religiöse Gefühl zurückgezogen. Darum konzentrieren sich die Schilderungen der Frömmigkeit seitens der Mystik wesentlich um die Beschreibungen dieser fühlbaren Vorgänge im Innern des Menschen, die Erfahrung des Göttlichen ist der Angelpunkt der mystischen Kontemplation gewesen. Aus diesem Tatbestande, daß mit besonderer Vorliebe die Mystiker, Schwärmer und Wiedertäufer auf das innere Licht, auf die inneren Erfahrungen sich beriefen, ist es wohl erklärlich, daß sich bei Luther das Zurückgehen auf die geistliche Empirie seltener findet, daß er vielmehr gerade diesen Gegnern gegenüber sich auf das schlichte Gotteswort beruft. Immerhin hat auch Luther die christliche Erfahrung als notwendige Begleiterscheinung angesehen. Der Glaube ist stets aufs engste mit dem Gefühl der erfahrenen Gnade verbunden. Auf der anderen Seite greift indessen der Glaube weit über das hinaus, was man mit Vernunft und Sinnen begreifen oder innerlich erfahren kann. Gleichwohl ist die persönliche Heilserfahrung auch nach Luther notwendig zur Konsolidierung des

Christenstandes. Aber diese Erfahrung ist mit dem Glaubensakt an sich nicht identisch; denn das Gefühl kann zuweilen ausbleiben, also daß der Glaube nur an das Wort gewiesen ist.[1])

Indessen die Sache der Erfahrung kommt doch bei Luther nur gelegentlich vor, und sie wird kaum in Beziehung gesetzt zur theologischen Erkenntnis. Ihm genügte im allgemeinen der Hinweis auf das lautere Gotteswort. Das ist verständlich; denn sowohl Luther wie seinen Zeitgenossen stand die Autorität der Heiligen Schrift unzweifelhaft als Gottes Wort fest.

Auch die altprotestantischen Dogmatiker haben keine Veranlassung gehabt näher auf das Problem einzugehen, welche Bedeutung der experientia sensitiva für die theologische Erkenntnisarbeit zukommt. Gewiß hat man diese Erfahrung gekannt und bei der Lehre vom testimonium Spiritus Sancti finden sich Gedankenreihen, welche die Erfahrung ins Licht stellen. Dieses Zeugnis des Heiligen Geistes galt als die ultima ratio, sub qua et propter quam fide divina et infallibili credimus verbum Dei esse verbum Dei. Wohl aber hüteten sich die Vertreter der altlutherischen Dogmatik aus der geistlichen Erfahrung heraus etwa die christlichen Wahrheiten zu deduzieren.

Das tat auch der Pietismus nicht, obwohl doch gerade von diesem der Rückgang auf das innere Leben, auf das religiöse Ergriffenwerden als eine unbedingte Notwendigkeit gefordert wurde, als ein unentbehrliches Merkmal für die Wahrheit des Christenstandes. Behauptete doch der Pietismus, daß „unser ganzes Christentum nur in dem inneren und neuen Menschen besteht, dessen Seele der Glaube und das Werk die Früchte des Lebens sind". Jedenfalls ging von ihm ein Anstoß zum lebendigen Erfassen der christlichen Wahrheit aus. Aber auch die Vertreter des Pietismus haben die lebendige, innere Erfahrung nicht als theologisches Erkenntnisprinzip verwertet.[2])

---

[1]) Vgl. hierzu Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II, S. 240 ff. und J. Köstlin, Begründung rc. S. 9 ff.

[2]) Auch das umfangreiche Werk von Gottfried Arnold über die Erfahrung zeigt keine Ansätze, in dieser Hinsicht Erörterungen anzustellen, wenn sich auch sonst sehr tiefgehende Bemerkungen über den Begriff und das Wesen der christlichen Erfahrung finden. Der Titel des Buches lautet: „Theologia experimen-tatis, d. i. Geistliche Erfahrungslehre oder Erkänntniß und Er-

Trotzdem liegt es klar zutage, daß der Pietismus durch sein Dringen auf lebendiges Erfahren der Heilswahrheiten sehr wichtige Faktoren zur Erneuerung der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert dargeboten hat.

---

fahrung von denen vornehmsten Stükken des Lebendigen Christentums, von Anfang der Bekehrung biß zur Vollendung nach Andeutung der Sonn- und Festägl, wie auch Buß- und anderer Texte." Frankfurt Anno 1714.

Im allgemeinen reproduziert er lediglich das System der altprotestantischen Orthodoxie, allerdings mit der Absicht zu zeigen, inwiefern die einzelnen Lehrstücke innerlich zu empfinden und zu erfahren seien, gleichwohl erklärte es Arnold für einen groben Irrtum, etwa die christlichen Wahrheiten allein aus der Erfahrung heraus zu entwickeln. Aber die seinen eigentlichen Ausführungen vorangeschickte Einleitung enthält doch manche treffliche Bemerkungen.

Gleich in der seinem Werke vorgeschriebenen Widmung stellt Arnold die Worte voran: „Unser Leben ist nichts anderes als ein immerwährender Fortgang von einer lebendigen Erfahrung zur anderen in und nach dem Worte Gottes." Die eigentliche Einleitung zerfällt in die fünf Hauptteile: 1. Der geistlichen Erfahrung Unschuld (Berechtigung), 2. Der Erfahrung Beschaffenheit, 3. Der Erfahrung Möglichkeit, 4. Der Erfahrung Notwendigkeit und 5. Der Erfahrung Seligkeit. Nur einige Sätze aus dieser Einleitung:

Wahre Gottesgelahrtheit gibt es nicht ohne lebendige Erfahrung: Cap. 2. In der Philosophie geht die Erfahrung vor dem Glauben her, in der Theologie folgt die Erfahrung dem Glauben: Cap. 3. Die geistliche Erfahrung ist allein zu prüfen und zu beurteilen nach dem klaren Worte Gottes: Cap. 3. Der wahre Gläubige glaubet alles, was im Worte Gottes stehet, ob er schon nicht alles bereits an sich erfahren hat: Cap. 3. Der Gedanke ist also der, daß der Glaube weiter reicht als die Erfahrung. — Die geistliche Erfahrung darf aber nie als comprincipium neben der Heiligen Schrift zu erheben sein: Cap. 5. Gottes Wort und Erfahrung gehören zusammen, so zwar, daß das erstere die letztere hervorruft: Cap. 7. Der Mangel der Empfindung läßt noch keinen Schluß zu auf den Mangel der Gnade: Cap. 9. Geistliche Erfahrung ist, sofern sie von der bloßen Wissenschaft außer uns unterscheiden wird, eine solche geistliche Empfindung oder Befindung, darinnen ein Wiedergeborener geistliche Dinge wirklich als Besitz, Genuß und Gemeinschaft erkennt, sie inne wird und nach Gottes Wort beurteilet, indem er darin zu göttlicher Gewißheit kommt: Cap. 11. Die Erfahrung ist eine innerlich praktische Vorstellung besonderer geistlicher Dinge, dadurch wir ihre Wahrheit und Gewißheit in uns selber durch Gottes Gnade empfinden und schmecken: Cap. 30. Jedenfalls ist Erfahrung immer not, zur eigenen, wahren Gewißheit: Cap. 35. — Der Verstand faßt in göttlichen Dingen nicht mehr als er durch Erfahrung erreicht: Cap. 38. Ohne Erfahrung kann weder zumal ein wahrer Christ, noch weniger ein Lehrer und Theologus sein: Cap. 51.

Denn es war der herrnhut'sche Pietismus, durch den die meisten Vertreter einer erneuerten Theologie, vor allen Dingen Schleiermacher, einen Anstoß zum lebendigen Erfassen der christlichen Wahrheit erhalten haben. Durch Schleiermacher, den Reformator der neueren Theologie, ist die innere Erfahrung als wissenschaftliches Erkenntnisprinzip in die moderne theologische Erkenntnistheorie eingeführt worden.

I. Abschnitt:

Die grundlegliche Stellung der inneren Erfahrung oder des Gefühls als der entscheidenden Instanz für die Vergewisserung der Religion in Schleiermachers „Reden“.*)

In gleicher Weise durch den Pietismus wie durch die Philosophie seiner Zeit beeinflußt, brachte Schleiermacher den Entwicklungsprozeß zum Abschluß, in welchem in Theologie und Philosophie versucht worden war, die philosophische wie religiöse und sittliche Wahrheit durch den Rückgang auf das innere Erfahrungsleben des Subjektes zu sichern. So war es Schleiermacher, der in seinen Reden über die Religion die für die dogmatische Arbeit seines Jahrhunderts grundlegende Antwort auf die Frage nach dem Wesen und der Wahrheit der Religion dahin gab, daß die Wirklichkeit der Religion nur da behauptet

*) Vgl. hierzu:

Lommatzsch, Schleiermachers Reden über die Religion. Gotha 1888.

A. Ritschl, Schleiermachers Reden und ihre Nachwirkungen auf die evangel. Kirche Deutschlands. Bonn 1874.

Bender, Schleiermachers Theologie Bd. I. Nördlingen 1876.

Lipsius, Schleiermachers Reden. Jahrbuch für prot. Theol. Jahrg. I. Leipzig 1875.

O. Ritschl, Schleiermachers Stellung zum Christentum in seinen Reden über die Religion. Gotha 1888.

W. Dilthey, Schleiermachers Leben Bd. I. 1870.

Otto, Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Göttingen 1899.

Eugen Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher. Leipzig 1901. Studien zur Geschichte der Theol. und der Kirche VII. Bd. 3. Heft.

werden könne, wo lebendige, innere Erfahrung sei. Diese innere Erfahrung bestimmte er als das unmittelbare Gefühl, das die Urstätte der Religion und die alleinige Bürgschaft für ihre Wahrheit darstellt.

Daher sind bei Schleiermacher die eigentlichen Wurzeln und die Anfänge für den Begriff der Erfahrung und für die Methode zu suchen, die auf die innere Erfahrung zurückgeht und in ihr allein oder doch zum Teil den Hauptfaktor zur Vergewisserung der religiösen Wahrheit findet.

Schleiermacher grenzt nun in seinen Reden das Gebiet der Religion zunächst streng gegen die Gebiete der Moral und der Kunst ab und sichert dadurch der Religion im Innern des Menschen eine eigene, unantastbare Provinz.

Indem er zu diesem Zwecke besonders in seiner zweiten Rede, wo er speziell vom Wesen der Religion handelt, den psychologischen Prozeß der Religion untersucht, ergibt sich ihm deutlich die vorher schon genannte These, daß lediglich im Gefühl die Urstätte der Religion zu suchen sei. Denn im Gefühl vollzieht sich das Wirken des Universums in uns, vermittelt durch das Wirken der Welt auf uns. Durch die Berührung mit dem Unendlichen und aus dem Totaleindruck unseres Daseins geht das religiöse Gefühl hervor, das durch eine ursprüngliche Schöpfung zustande kommt, über deren Vorgang aber ein geheimnisvolles Dunkel liegt.

In diesen Gedanken Schleiermachers tritt ein eminenter Fortschritt zutage vor allem über die rationalistische Theologie seiner Zeit. Indem er die unvergängliche Wahrheit ausspricht, daß alle Dogmen für das Subjekt wertlos sind, wenn sie nicht die Tatsache einer grundlegenden Erfahrung erkennen lassen, wird Schleiermacher der Begründer der Erfahrungs- und Gefühlstheologie des 19. Jahrhunderts.

Aber wenn auch durch die Reden Schleiermachers ein entschieden christlicher Zug hindurchgeht, so finden sich doch in ihnen, zumal wenn man ihre Resultate mißt an den Aussagen der Offenbarung, zugestandenermaßen mehrfach Gedankenreihen mystischer und pantheistischer Art. Der Mangel des Nachweises dafür, daß all die inneren Erregungen auch wirklich unter den Begriff des Unmittelbaren fallen, steht mit der Tatsache in Verbindung, daß Schleiermacher weder in der psychologischen Bestimmung der

Religion die ausreichende Begriffsbestimmung zu finden noch ihre Entfaltung auf die Gefühlsseite wirklich zu beschränken vermochte.

Immerhin wird es Schleiermachers Verdienst stets bleiben, die Ursprünglichkeit der Religion und ihre Wirklichkeit an der Tatsache der inneren Erfahrbarkeit nachgewiesen zu haben und damit die persönliche innere Erfahrung in die theologische Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts eingeführt zu haben.

---

1. Die pietistischen und philosophischen Einflüsse auf Schleiermachers theologische Anschauung spez. in den Reden.

In Schleiermacher treffen also die beiden Strömungen zusammen, die von der Tatsache der Erfahrung ausgegangen waren, der auf das lebendige Gefühl und die innere Erfahrung dringende Pietismus und die von den empiristischen Wahrnehmungen ausgehende, den Ursachen der Erscheinung folgende Richtung der Philosophie. Schleiermacher kam von Herrnhut her und war durch die Schule Kants gegangen. Er brachte somit jenen Entwicklungsprozeß zum Abschluß, in welchem seit Kant von Philosophie und Theologie versucht worden war, dem religiösen Leben durch dessen Begründung auf das Gefühl die verlorene Selbständigkeit zurückzugeben.

Die Entwicklung Schleiermachers weist auf streng christliche Kreise hin, auf tiefergreifende pietistische Einflüsse, eine Tatsache, die Schleiermacher selbst öfter zugestanden hat, z. B. auch in dem bekannten Worte: „Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde.“ Vgl. die erste Rede. Seine Erziehung bei den Herrnhutern hat die tiefsten Eindrücke bei ihm zurückgelassen. Gerade in Zinzendorfs Gefühlschristentum war trotz mancher unchristlichen Eigentümlichkeiten und trotz schwärmerischem und phantastischem Subjektivismus ohne Zweifel die Religion, das Christentum Sache des empfindenden Gemütes, in das, wie Köstlin sagt a. a. O. S. 84, vom geschichtlichen, menschgewordenen und gekreuzigten Christus aus der Silberblick der göttlichen Wahrheit gedrungen war. Das Dringen auf das lebendige innere Erfahren und Erfassen des

christlichen Glaubens hatte die Brüdergemeine mit dem Pietismus der Spener-Francke'schen Richtung gemeinsam. Ist es zu verwundern, daß gerade die religiösen Bewegungen und Strömungen in Schleiermacher ein Residuum absetzten, das von bleibender, bestimmender Einwirkung auf sein Leben und seine Theologie war? Aber nicht nur diese ernsten, pietistischen Lebenseindrücke und die eigenen persönlichen Erfahrungen, nicht nur eigene psychologische Selbstbeobachtung, sondern auch die stete Auseinandersetzung mit der Philosophie bildeten konstituierende Elemente seiner Anschauung, die zum Verständnis seiner Reden und seiner Glaubenslehre berücksichtigt sein wollen. Die ganze Haltung seiner Theologie, wie sie besonders in seinem Erstlingswerke, in den Reden vorliegt, hängt bekanntlich sehr eng mit seinem Verhältnis zu Kant zusammen.[1]) An diesem Philosophen lernte Schleiermacher, wie sein Biograph Dilthey sagt, erst denken. Die Berücksichtigung und genaue Kenntnis von Kants religiösen, ethischen und philosophischen Anschauungen klingt vielfach in Schleiermachers Ausführungen hindurch. Auch seine Methode ist vornehmlich nach Kant gebildet.

Mit Fichte teilt Schleiermacher die lebendige Überzeugung von der Bedeutung der Subjektivität, ohne doch im Sinne jenes Philosophen das Subjekt zum Prinzip des Absoluten zu machen.[2]) Zweifelsohne ist auch bei jener Betonung der Individualität und der Subjektivität die Romantik nicht ohne Einfluß gewesen, die auch sonst an dem lebhaften Sinn für die Kunst spez. in den Reden sich offenbart.

Mit dieser romantischen Richtung hängt offenbar auch die Einwirkung zweier anderer Philosophen zusammen, die nach Schleiermachers eigenem Geständnis die Ausbildung seiner Anschauungen nicht unwesentlich bestimmt haben, der Philosophen Jacobi und Steffens, welche durch das Zurückgehen auf das unmittelbare Gefühl, auf die unmittelbare Anschauung „die Schranken des Kant'schen Systems zu durchbrechen versuchten". Man hat auch eine Beeinflussung Schleiermachers durch Fries annehmen wollen, aber für die Reden trifft das nicht zu; denn Fries ist fünf Jahre jünger als Schleiermacher gewesen; 1861

---

[1]) Darauf hat auch Lipsius a. a. O. aufmerksam gemacht. S. 134 ff.

[2]) Vgl. Lommatzsch a. a. O. S. 14.

habilitierte er sich in Jena, also zwei Jahre nach Erscheinen der Reden. Ein Einfluß auf Schleiermachers Reden ist nicht anzunehmen! Für die weitere Ausbildung von Schleiermachers Anschauungen ist vielleicht der Einfluß von Steffens bedeutsamer gewesen als der von Fries.

Eine bedeutsame Beeinflussung Schleiermachers hat auch zumal in der Periode der Abfassung der Reden durch Spinoza stattgefunden. Die Hochschätzung dieses Philosophen durch Schleiermacher kommt in einer charakteristischen Aufforderung des letzteren in den Reden zum Ausdruck: „Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende.“ [1])

Neuerdings hat Pfleiderer in seiner „Entwicklung der protestantischen Theologie“ [2]) die These aufgestellt, daß Schleiermacher in seinen theologischen und philosophischen Grundüberzeugungen, besonders in seiner Theorie vom Wesen der Religion viel enger mit Herder als mit Kant, Fichte oder Schelling verwandt sei. Vgl. a. a. O. S. 43.

Er begründet seine Ansicht besonders durch den Hinweis auf die Polemik gegen die Hauptpunkte der Kantschen Religionstheorie, eine Polemik, in der Schleiermacher in seinen Erstlingsarbeiten mit Herder zusammentraf. Auch darin, daß Schleiermacher gegen die Einseitigkeit des subjektiven Idealismus den Spinozismus zu Hülfe rief, um dadurch einen höheren Realismus als Grundlage der Religion zu gewinnen, geht er mit Herder Hand in Hand. So betont Pfleiderer, daß Schleiermacher ebenso wie Herder die cognitio Dei intuitiva ihrem Religionsbegriff zugrunde gelegt hätten. [3])

Indessen ob die Abhängigkeit resp. die Beeinflussung von Herder auf Schleiermacher so weit geht, wie Pfleiderer behauptet, erscheint doch fraglich. Pfleiderer selbst deutet ja an, daß sich ein bemerkenswerter Grundunterschied bei beiden insofern finde, daß Herder das intuitive Erkennen der Gottesoffenbarung weder

---

[1]) Die nähere Begründung für die Beeinflussung Schleiermachers durch Spinoza wird weiter unten gezeigt werden. Vgl. S. 28.

[2]) Pfleiderer, Entwicklung der protest. Theol. Freiburg 1891.

[3]) Pfleiderer, a. a. O. S. 43 und 44.

vom Denken noch vom sittlichen Handeln scharf getrennt hätte,[1]) während gerade diese Unterscheidung doch als ein höchst charakteristischer Zug in den Reden Schleiermachers hervortritt. Immerhin stehen ja beide mehr oder weniger der Romantik recht nahe, ein Umstand, aus dem sich allerdings große Ähnlichkeiten in ihren Auffassungen ergeben mögen.

Unter diesen religiösen, philosophischen und zeitgeschichtlichen Einflüssen stehend, hat Schleiermacher seine theologische Welt- und Lebensanschauung gebildet, deren erster wissenschaftlich hochbedeutsamer Abdruck in seinen „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" vorliegt, in denen er mit Energie und mit heiligem Feuer der Beredsamkeit — dieses oratorische Moment will bei der Beurteilung berücksichtigt sein — die Blicke seiner Zeitgenossen auf die religiöse Erfahrung unseres Innenlebens lenkt. Was im Bewußtsein des religiösen Menschen schlummert, das soll zur Klarheit und zur deutlichen Erkenntnis gebracht werden. So gab Schleiermacher allerdings schon in seinen Reden die für die dogmatische Arbeit des Jahrhunderts grundlegende Antwort auf die Frage nach dem Wesen und der Wahrheit der Religion, eine Antwort, die darin gipfelte, daß der Christ in seinem Innern Zustände wahrnimmt, als deren Kausalität sich ihm Größen einer jenseitigen Welt herausstellen. Ein näheres Eingehen auf den Gedankengehalt dieser Reden spez. der zweiten Rede wird in betreff des Wesens und der Verwertung der inneren, religiös-sittlichen Erfahrung sehr bedeutsamen Aufschluß gewähren.[2])

---

2. Die innere Erfahrung und der psychologische Prozeß der Religion auf Grund von Schleiermachers Reden.

Zwar das Wort „Erfahrung" kommt in Schleiermachers Reden, wie auch Petran[3]) bemerkt hat, nur selten vor, ebensowenig findet sich eine scharf umgrenzte Darstellung oder Definition

---

[1]) Pfleiderer, a. a. O. S. 44.

[2]) Es soll insbesondere die dritte Auflage der „Reden" Berücksichtigung finden. Die sehr bedeutenden Differenzen der zweiten und dritten Auflage (1806 und 1821) spez. in der zweiten Rede, sowie die Anmerkungen Schleiermachers zur dritten Auflage sind im folgenden wohl beachtet worden.

[3]) S. 25.

dessen, was man gemeiniglich christliche Erfahrung nennt. Aber doch weist er mit der ganzen Glut seiner Beredsamkeit auf die Zustände des frommen Gemütes hin, auf den Punkt im Geistesleben, wo der Kontakt zwischen Gott und Mensch erfolgt, auf das innere Leben, auf das unmittelbare Innewerden, auf das Gefühl, um von hier aus zur Erkenntnis des Wesens und zur Begründung der Wahrheit der Religion zu kommen.

So läuft seine Hauptabsicht darauf hinaus, die Religion aus dem Zusammenhang und aus ihrer Verquickung mit der Moral, mit der Metaphysik, mit der Kunst herauszulösen, und für die Religion eine eigene Provinz im Gemüte des Menschen zu erobern. So stellte er denn die Religion als ein eigenes selbständiges Gebiet im Geistesleben der Menschen dar, das den Mittelpunkt des menschlichen Wesens bilde. Sein Ziel sucht er durch eine genaue psychologische Analyse des religiösen Lebensprozesses zu erreichen, wie sich letzterer an den einzelnen religiösen Subjekten klar veranschaulicht.

Zunächst polemisiert Schleiermacher gegen die Auffassung der Religion als Wissen und Handeln. Wissen d. h. die Dinge in ihrer Besonderheit betrachten, dieselben in ihrer Abfolge von Ursache und Wirkung als eine Totalität begreifen. Praktisches Wissen ist ihm das Wissen um die Natur und um das Persönliche, das Handeln definiert er dagegen als das Leben in der Moral und in der Kunst. Weder das eine noch das andere ist in der Religion unterzubringen. Die Frömmigkeit muß etwas anderes sein als der Instinkt, den nach diesem Gemengsel von metaphysischen und moralischen Brosamen verlangt, und der sie sich durcheinander rührt: II. Rede S. 100.[1]) Wissenschaft und Sittlichkeit gestatten keine Vermischung mit der ursprünglichen Gestalt der Religion, und das Maß weder der einen noch der anderen ist das Maß der Frömmigkeit.

Die Verwechslung von Wissenschaft, Moral und Religion erklärt sich wohl dadurch, daß alle drei dasselbe Subjekt; den Menschen, und dasselbe Objekt; die Welt, haben: Bender, S. 158.

---

[1]) In den nachfolgenden Zitaten der Reden ist auf die Ausgabe von Lommatzsch Bezug genommen; wo andere Ausgaben erwähnt werden, wird der Titel vollständig genannt.

Die Wissenschaft, das diskursive Denken, ist bestrebt, die Totalität der vielen Einzelheiten, aus denen die Welt besteht, zu addieren, das Weltganze kann sie eben nicht im Denken anschauen, ebenso hat das sittliche Handeln die Welt zwar zum Objekte, aber immer nur als Totalität aller einzelnen Zwecke.

Nur die Religion ist der Sinn für das Unendliche, für das Weltganze oder das Universum. Nur die religiöse Betrachtung erhebt sich zur unmittelbaren Anschauung der Gegenwart des Unendlichen und Ewigen in den endlichen Dingen und in dem zeiträumlichen Geschehen. „Wenn der Mensch" nach Schleiermacher „nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls eins wird mit dem Ewigen, so bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm." Indem die Religion nichts anderes als Fühlen und Anschauen ist in ihrer Untrennbarkeit, so muß sie auch immer das Einzelne und Gegensätzliche übersehen, um in der Einheit des Vielen das Ganze zu finden. „Dieses Suchen und Finden in allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Tun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion." Vgl. Reden, S. 106. So wird hier der Begriff der Religion deutlich auf die inneren Erregungen und Empfindungen begrenzt. Nicht Wissenschaft, nicht Moral, nicht die äußeren Formen und Ausgestaltungen der Religion sind identisch mit Religion, sondern das unmittelbare Innewerden, das innere Empfinden wird der tragende Grund für das Wesen und die Objektivität der Religion.

Trotz diesen Ausführungen hat Schleiermacher den schneidenden Gegensatz, welchen er besonders zwischen Religion und Moral in der ersten Auflage seiner Reden feststellte, später bedeutend gemildert. Ist doch schon das „innere Handeln", von dem die erste Auflage redet, „nichts anderes als die Summe aller Bewegungen, welche das Ich unter der unmittelbaren Berührung mit dem Universum vollzieht." Vgl. Bender a. a. O. S. 160 ff.

Eine „formelle und materielle Identität" hat der subjektive Prozeß der Religion mit der Kunst. „Wie die Kunst könne die Religion nicht gelehrt werden, sondern entspringe notwendig von selbst aus dem Innern jeder bessern Seele."

Indessen ist doch der Kunstsinn bei Schleiermacher, wie Bender[1]) ganz richtig erkannt hat, nur „eine Abart des religiösen Sinnes". Sofern der künstlerische Sinn auf das Ganze gerichtet bleibt, ist er religiös, isoliert er die einzelnen Gegenstände bei seiner Auffassung, so wird er unreligiös. Jedenfalls erst da, wo das Weltganze, das Universum, das Unendliche die Seele berührt, da ist und da allein entsteht wahre Religion. Schleiermacher motiviert diese Behauptung durch den Hinweis, daß das Ich auf Grund einer unmittelbaren Erfahrung das Bestreben hat, „sich im Unendlichen zu verlieren", das Universum überall im Endlichen anzuschauen. Bender 164.

„Universum" stellt sich in den Reden als Lieblingsausdruck Schleiermachers dar. Was ist der Inhalt dieses Begriffes? Man kann mit Lipsius a. a. O. S. 138 sagen, es bezeichne das Unendliche in seiner Offenbarung in der Dingewelt, wie es in der selbst wieder unendlichen Mannigfaltigkeit seiner individuellen Erscheinungsformen als ein in sich harmonisches Kunstwerk angeschaut wird. Offenbar ist dieser Ausdruck spinozistisch beeinflußt, eine Behauptung, für die Lipsius[2]) den ausführlichen Beweis erbracht hat. Für diese Untersuchung gilt es nur festzustellen, daß bei Schleiermacher das Universum eine große Anthropomorphie darstellt. Weil er selbst sich als Einheit weiß, darum schaut er auch das Unendliche als solches an. Diese Welt als Einheit ist ihm Gott, der Weltgeist. So kann man Gott und Universum identisch setzen. Doch weist es Schleiermacher entschieden ab, sich Gott als Persönlichkeit zu denken, das ist nicht mehr religiös; denn der Begriff der Persönlichkeit ist eine Vorstellung. Wird aber innere Erfahrung in Vorstellungen ausgebildet, und geht dieselbe in Begriffe über, so ist dies nicht mehr Religion nach Schleiermachers Ansicht.

Das Ergebnis der vorstehenden Ausführung geht also dahin, daß die Religion nicht mit Wissen und Handeln, nicht mit der Moral und der Kunst vermischt werden darf, sondern daß die Religion eine eigene Provinz im Innenleben des Menschen darstellt. Ihr Wesen besteht darin, daß sie Sinn und Geschmack für das Unendliche ist, daß sie im Anschauen und Fühlen des

---

[1]) Vgl. S. 163.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 138 ff.

Ewigen, des Universums besteht. Der für unsere Untersuchung sehr wichtige, aus der obigen Darstellung sich von selbst ergebende Gedanke ist der, daß Religion eine Sache des Subjekts selbst sei. Das wird durch das folgende noch verdeutlicht.

---

3. Die Begründung der Religion allein durch das Gefühl.

Es kommen bei der Frage nach dem Wesen der Religion also nicht die gewordenen Formen und Ausgestaltungen derselben in Betracht, sondern die Darstellung des Wesens hat sich lediglich auf die inneren Bewegungen, auf die geheimen Gefühle und religiösen Empfindungen, die durch Berührung mit dem Universum entstehen, zu erstrecken. Es gilt die Stimmungen und Erregungen herauszustellen, auf welche alle Äußerungen und Taten gottbegeisterter Männer hindeuten. „Ihr müßt es verstehen, euch selbst gleichsam vor eurem Bewußtsein zu belauschen, oder wenigstens diesen Zustand für euch aus jenem wieder herzustellen." Reden, S. 113.

Der Anfangspunkt des religiösen Vorganges im Innern des Menschen ist ein Mysterium. Schleiermacher verdeutlicht diesen Vorgang durch den Hinweis auf eine ähnliche Erscheinung. Wird die Seele affiziert, erregt durch ein Bild, durch einen Gegenstand, so sehen wir nach dem Verschwinden dieses Bildes dasselbe doch noch greifbar vor uns, da die zauberische Berührung unser Selbstbewußtsein so beeinflußt hat: Im einzelnen Moment, im einzelnen Gegenstand fassen wir das Ganze auf. Wir werden Sinn, und das Ganze wird Gegenstand. Dieser Moment „dieses Ineinandergeflossen- und Einsgewordensein von Sinn und Gegenstand, ehe noch der Gegenstand losgerissen vom Sinn, uns zur Anschauung wird, und wir selbst, losgerissen vom Gegenstand, wieder zum Gefühl werden", das ist jener innere Moment, der im beständigen Aufhören und Wiederkehren die Erscheinung unseres Lebens ausmacht. Dieser Augenblick bildet „das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches." Reden 116. „Er ist die unmittelbare .... heilige Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung." „Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der

unendlichen Welt, ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele" . . . „So beschaffen ist die erste Empfängnis jedes lebendigen und ursprünglichen Momentes in eurem Leben, welchem Gebiet er auch angehöre, und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung." Damit beschreibt also Schleiermacher den Ursprung jeder religiösen Erregung, das Religiöse ist etwas Ursprüngliches. Dieser Vorgang, durch welchen uns in einem Endlichen das Unendliche entgegentritt, bleibt eine rätselhafte, aber unumgängliche Erfahrung, ohne welche von keiner Religion geredet werden kann.

Das Leben vollzieht sich nach Schleiermacher in drei Reihen, in der des Erkennens, des Handelns und des Gefühls, sie sind nicht einerlei und doch unzertrennlich. Reden, S. 118. Die Reihe des Gefühls bildet das religiöse Leben. „Damit ist," wie Schleiermacher selbst zugibt, „das Hauptwort seiner Rede gesprochen". Im Gefühl liegt die Wurzel und das Wesen der Religion.

„Ein Gefühl, sofern ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in uns, vermittelt durch das Wirken der Welt auf uns, das ist eure Frömmigkeit, und was einzeln in dieser Reihe hervortritt, das sind nicht eure Erkenntnisse oder die Gegenstände eurer Erkenntnis, auch nicht eure Werke und Handlungen, sondern lediglich eure Empfindungen sind es und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen und Beweglichen um euch her auf euch", „das sind ausschließend die Elemente der Religion".

Daraus ergibt sich klar, daß Religion für Schleiermacher wesentlich mit dem Begriff der Religiosität zusammenfällt und mit der Frömmigkeit identisch ist.

Es ist für die vorliegende Untersuchung wichtig, daß Schleiermacher im Rahmen dieser Erörterung die Behauptung ausspricht, daß alle religiösen Begriffe und Grundsätze wertlos und irrelevant seien, sofern sie nicht aus den Äußerungen des eigenen Gefühls aufgewiesen werden können. Wer den Nachweis nicht erbringen kann, daß seine religiösen Meinungen im Gefühl entstanden sind und allein von dorther stammen, der ist nicht fromm und besitzt keine Religion: „Von innen heraus und in ihrer ursprünglichen eigentümlichen Gestalt müssen die Regungen der Frömmigkeit hervorgegangen sein als unstreitige, eigene Gefühle." Vgl. Reden, S. 122.

Soweit wir die in jedem Augenblick sich in uns mannigfach offenbarenden Einwirkungen des Universums in uns aufnehmen und uns im Gefühl davon bewegen lassen, haben wir Religion.

So wird durchgehends das Gefühl zum alleinigen Träger der subjektiven Religion gemacht, und es erhebt sich darum die Frage, was Schleiermacher unter „Gefühl" verstanden hat. Das Gefühl ist ihm „eine Erschütterung, eine Gewalt, der das Handeln nicht unterliegen, und aus der es nicht hervorgehen soll", Reden S. 136, vielmehr aus dem Totaleindruck unseres Daseins soll es hervorgehen. Es entsteht durch die Berührung mit dem Universum, mit dem Unendlichen, und es pflanzt sich danach immerzu fort und wird so in die innere Einheit des menschlichen Lebens aufgenommen. „Das religiöse Leben ist nichts anderes als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens." In demselben Zusammenhange spricht Schleiermacher auch das bekannte Wort aus: „Ununterbrochen sollen wie eine heilige Musik die religiösen Gefühle sein und des Menschen tätiges Leben begleiten, und er soll nie und nirgends erfunden werden ohne sie." Reden, S. 138.

So sieht er den Kern aller religiösen Gefühle in dem Ganz-sich-Einesfühlen mit der Natur und in dem Ganz-eingewurzelt-sein in sie, daß wir in allen wechselnden Erscheinungen des Lebens das Unendliche ergreifen. „Im inneren Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch die geistige Natur, das Innere, wird erst die körperliche verständlich." Reden, S. 154.

Hinter diesen Ausführungen steht Schleiermachers philosophische Grundanschauung, ohne deren Verständnis das oben Dargestellte leicht eine mißverständliche Beurteilung finden kann. Es gilt sich zu vergegenwärtigen, daß das *Endliche* bei Schleiermacher der *Natur entspricht*, das *Unendliche dem Geiste als der Vernunft*. Die Natur ist das mit der Vernunft verbundene Chaos, Gott ist ihm die unbedingte Einheit, Natur die vollkommene Geteiltheit. Indem beide ineinandertreten, entsteht die lebendige Welt. Sein Hauptgedanke, der die gesamten Reden durchzieht, ist der: Durch jedes Einzelne wirkt das Ganze auf mich ein, und die Berührungen erfahre ich im Gefühl. Im Gefühl tritt uns das Ganze, das Universum entgegen, nur hier vollzieht sich das Innewerden des Unendlichen. Für das Wort „Gefühl" laufen die Ausdrücke Empfindung und Wahrnehmung als identisch nebenher.

Die religiöse Erregung im Gefühl ist demnach nur die Wirkung des Unendlichen auf uns. So ergibt sich für Schleiermacher dies als der Hauptsatz: Das Wirken Gottes auf den Menschen ist vermittelt durch das Wirken der Welt.

Auf Grund davon, daß die Religion nur der Inbegriff aller höheren Gefühle ist, deren reichste Quelle der Geschichte entströmt, kommen für Schleiermacher die Dogmen und Lehrsätze nur in Betracht als Resultate der Betrachtung des Gefühls, und die Begriffe sind „nichts anderes als für ein bestimmtes Gefühl der gemeinschaftliche Ausdruck, dessen aber die Religion für sich nicht bedarf, nur die Religion bedarf und verschafft ihn." Reden 176, 199. Damit steht in engster Verbindung der Umstand, daß Religion nach Schleiermacher nicht gelehrt werden kann, sondern nur durch die Berührung mit dem Universum entzündet werden kann.

Immerhin schränkt Schleiermacher die Bedeutung des Gefühls für die Religion ein.

„Also jedes Gefühl," sagt er, „kann nur insofern für eine Regung der Frömmigkeit gelten, als in demselben nicht irgend ein einzelnes als solches, sondern in und mit diesem das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berührt." Reden, S. 183. „Auf eine andere Weise als durch diese Erregungen, welche die Welt in uns hervorbringt, maßen wir uns nicht an, Gott zu haben im Gefühl." Reden, S. 184.

Die Entwicklung darüber, auf welchen Wegen die Menschen zu den frommen Erhebungen des Gemütes gekommen sind, ferner die Ausführungen über das Gesellige in der Religion sowie über die Beziehungen untereinander haben für unsere Frage nur geringe Bedeutung.

---

4. Die Notwendigkeit und das Wesen der persönlichen Erfahrung in bezug auf die Wahrheit der Religion.

Der Gewinn der obigen Wiedergabe der Schleiermacher'schen Gedanken besteht in dem Nachweis, daß einmal Religion nicht in gewordenen Formen, nicht in Dogmen und religiösen Ansichten besteht, sondern daß sie eine Sache, und zwar die innerlichste und persönlichste Sache des Subjekts sei. Fehlt dem

Menschen diese unmittelbare Erfahrung, so hat man kein Recht von der Frömmigkeit desselben zu sprechen.

Die unmittelbare, notwendige, religiöse Erfahrung offenbart sich dem Menschen also allein im Gefühl. Letzteres kommt durch die Berührung mit dem Unendlichen zustande, ein Vorgang, über den ein geheimnisvolles Dunkel liegt. Nur insofern läßt sich dieser Vorgang erläutern, als das religiöse Gefühl nur durch Berührung des Universums, des Unendlichen, des Ganzen zustande kommt. Wir erfahren das Wirken Gottes nur durch das Wirken der Welt auf uns. Aus zwei Faktoren setzt sich die religiöse Erfahrung zusammen: 1. aus der Berührung des Subjekts mit dem Unendlichen und 2. aus der Verbreitung und Aufnahme dieser inneren Berührung in die gesamte innere Einheit des menschlichen Lebens.

Da, wo diese persönliche Erfahrung sich beständig erneuert, besteht untrüglich wahres, religiöses Leben. Sie erneuert sich aber beständig überall da, wo der innere Sinn im Einzelnen das Ganze auffaßt. Nicht das Einzelne als einzelnes, sondern das Einzelne in und mit dem Ganzen wirkt ein religiöses Gefühl und vermittelt die Offenbarung Gottes. Auf diese ursprüngliche Tatsache des Berührtwerdens durch das Universum im Gefühl ist jede wahre Religion d. i. Frömmigkeit zurückzuführen.

Sind also die Voraussetzungen und die Bedingungen der religiösen Erfahrung in dem Herantreten des Universums, des Weltgeistes an den Einzelnen erfüllt und findet ein unmittelbares Ergreifen des Ganzen, des Unendlichen im Endlichen statt, so kommt es zu jener Neuschöpfung, ohne die keine wahre Religion existiert.

Vielleicht steht Schleiermacher hier die Tatsache der Wiedergeburt vor Augen. Und wer will leugnen, daß tatsächlich in dem Berührtwerden durch das Ewige, in dem Sich-bewegen-lassen vom Unendlichen die notwendigen Faktoren zum Akt der Wiedergeburt gegeben sind? In dem Zurückgehen auf einen grundlegenden Vorgang im Innenleben der Menschen erscheint hier zuerst eine eingehende, wenn auch mit manchen außerchristlichen Elementen vermischte Beschreibung des Wesens der religiösen Erfahrung zugleich mit der Abzweckung der religiösen Vergewisserung.

So spiegelt sich in dem Gefühl des Menschen das Universum als die Einheit des Mannigfaltigen, sei es in der Natur oder in der Menschenwelt oder in der Geschichte, und das Innewerden dessen ist das Charakteristische und Wesentliche der Religion, ist ausschließlich die Marke und der Titel für das, was wir Erfahrung nennen. [1])

---

5. Beurteilung der Schleiermacher'schen Theorie von der Zurückführung der Religion allein auf die innere Erfahrung im Gefühl.

Für Schleiermacher sind also das unmittelbare Gefühl, es sind die innerlichen Empfindungen und Erregungen, hervorgerufen durch das Berührtwerden des Universums, die unbedingt notwendige Erfahrung, die jeder machen kann und machen muß, sofern er Anspruch auf Religion, auf Frömmigkeit erheben will. Darin liegt ein wesentlicher Fortschritt; denn Schleiermacher hat damit eben auch für die systematische Wissenschaft den Satz ausgesprochen: Alle Dogmen und religiöse Meinungen sind für das Subjekt wertlos, sind nicht religiös, wenn sie nicht im Innersten empfunden sind und die Tatsache einer gründlichen Erfahrung erkennen lassen. Zweifelsohne kann man jede Tätigkeit des Geistes nur insofern verstehen, als man sie in sich zugleich finden und anschauen kann.

Und auch dies ist jedenfalls richtig, das unmittelbar Erfahrbare der Religion in unserem Innern, diese inneren lebendigen, nicht hinwegzuleugnenden Stimmungen und Empfindungen geben der Religion einen eigenen Charakter und heben sie heraus aus dem Gebiet der Moral und der Metaphysik. Darum entsprach auch der Grundgedanke der Reden, d. h. die Zurückführung der Religion auf das unmittelbare Gefühl sehr den weitverbreiteten, religiösen Bedürfnissen, die der Rationalismus weder zu würdigen noch zu befriedigen verstand. Es blieb eine unveräußerliche Erkenntnis der Theologie, daß „die rationalistische Torheit", die Moral für Religion zu erklären und „durch Vernunftschlüsse zu den religiösen Wahrheiten vorzudringen", auf Grund der Wirkungskräftigkeit der Religion gänzlich unhaltbar sei. Und ist nicht in

---

[1]) Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie. S. 70.

der Tat das lebendige Gefühl, daß wir in und mit Gott leben, vgl. Apg. 17, 28, diese unmittelbare tatsächliche Quelle der Gotteserkenntnis, gegenüber allen theoretischen Reflexionen und Konstruktionen eine tiefere Vergewisserung der religiösen Wahrheit? Es liegt eine tiefe Wahrheit in der Behauptung Schleiermachers, daß die Unsterblichkeit der Religion darin bestehe, mitten in der Endlichkeit eins zu werden mit dem Unendlichen und ewig zu sein in jedem Augenblicke des Lebens: das Universum zu umfassen in heiliger Liebe, die ganze Seele aufzulösen in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen. Darin liegt allerdings der tiefste Kern der Religion und damit sind die tiefsten Wurzeln der religiösen Erfahrung bloßgelegt.

So kann man diese Reden allerdings christlich, ja tief christlich nennen, „weil sie den ganzen Raum des religiösen Lebens von der Unmittelbarkeit des Gefühls bis zur konkreten Darstellung der Religion im Christentum mit Sicherheit durchmessen, weil sie nicht zufrieden, die subjektive Heimat der Frömmigkeit gefunden zu haben, sich von diesem Allgemeinen aus kühn zu dem Besonderen und Eigentümlichen, was als leere Hülle beseitigt zu werden pflegte, Bahn brechen und die hohe Bedeutung einer kirchlichen Gemeinschaft und eines positiven christlichen Religionscharakters zur Anerkennung bringen.“ [1])

Wenn nun bei der Beurteilung Schleiermachers und seiner Stellung zur religiösen Erfahrung berücksichtigt sein will, daß er das Wesen der Religion darstellen wollte unbeeinflußt und ungestört durch alle Erinnerungen und vorgefaßte Ahnungen nur aus sich selbst, aus seiner eigenen Erfahrung, aus seinem eigenen Gefühl und aus den damit verbundenen Stimmungen, so sind seine Ausführungen doch vielfach trotz dieser Erwägungen nicht einwandfrei. Besonders wenn man diese Reden über das unmittelbare Gefühl als das Wesen der Religion ablöst von dem historischen Grunde, und wenn man den Maßstab der vollen christlichen Offenbarungserkenntnis anlegen wollte, dann müßte diese Betonung der Innerlichkeit, die Verlegung des Wesens und des Wahrheitsgehaltes der Religion in das Subjekt nach manchen Seiten hin bedenklich erscheinen.

So hat J. Köstlin gleich in der Einleitung zu seiner Schrift mit Recht gegen die Ergebnisse der Schleiermacher'schen Reden,

[1]) Vgl. Pr.R.E.² s. v. Schleiermacher von Geß.

wonach die christlichen Glaubenssätze Auffassungen der christlichen frommen Gemütszustände sind, die Frage erhoben, „ob es für den Christen ernstlich darauf ankomme, daß den Aussagen, auf welche er durch solche inneren Bewegungen und Gemütszustände geführt werde, auch wirklich etwas Objektives, Reales entspreche, und nicht etwa bloß zunächst darauf, daß sie den inneren Vorgang fürs Vorstellen und Denken und im Zusammenhange mit den übrigen Vorstellungen und Gedanken möglichst angemessen zum Ausdruck bringen und weiter wohl darauf, daß die inneren Vorgänge so sich entwickeln und gestalten möchten, wie es zu möglichster innerer Befriedigung des Subjektes diene.“

Man bleibt allerdings bei Schleiermachers Auseinandersetzungen vor der Frage stehen, mit welchem Rechte man als frommfühlender Mensch eben in jenen inneren Vorgängen den Beweis für die Wahrheit des Objektiv-Göttlichen erblicken darf. Denn zugestandenermaßen finden sich in dieser Beschreibung und Erörterung des frommen Gefühls viele unreine, unchristliche Momente pantheistischer und mystischer Art,[1]) die zwar in der dritten Auflage der Reden und in dem System der Glaubenslehre zum Teil abgestoßen wurden, die aber auch teilweise bis zum Tode Schleiermachers unabtrennlich mit seiner theologischen Grundanschauung verbunden waren. Dies kommt besonders da zum deutlichen Ausdruck, wo er das Innenleben in seiner Beziehung zu Gott beschreibt, und auch darin, wie er Gott selbst häufig als den Weltgeist, als das Ganze, als das Universum benennt, offenbar nicht unabhängig von Spinoza.[2])

Diese höheren Gefühle, in denen Schleiermacher das wahre Wesen der Religion sieht, würden doch aufhören religiöse zu sein oder religiös bestimmt zu sein, wenn Schleiermacher das Unendliche, das Universum ohne persönliche Ichheit denkt, und tatsächlich lehnt er es ab in der ersten Auflage seiner Reden, das Unendliche so zu fassen.

Denn denkt man sich Gott als Persönlichkeit, so ist das nicht mehr religiös, da dieses Denken ja eine Vorstellung bringt. Obwohl Schleiermacher selbst in der ersten Auflage sich gegen

---

[1]) Schon der bekannte Hofprediger Sack urteilte einst über die Reden, daß sie eine geistvolle Apologie des Pantheismus darstellten und eine rednerische Darstellung des Spinozistischen Systems.

[2]) Vgl. Frank, a. a. O. S. 73.

den etwaigen Vorwurf der mystischen Schwärmerei entschieden verwahrt hat, so spricht er doch in derselben Auflage die Behauptung aus, daß alle wahrhaft religiösen Gemüter sich durch einen mystischen Anstrich auszeichneten. Reden, S. 213.

Wo die Unendlichkeit auf uns wirkt, da entstehen nach Schleiermachers Ansicht Empfindungen. Wo aber Empfindung ist, da ist Religion. So findet er in der Art, wie wir uns mit dem Gegenüberstehenden berühren, den letzten Grund dafür, wie Religion zustande kommt. Die so bloßgelegten Wurzeln der religiösen Erfahrung führen aber ebenfalls in unchristliche Mystik hinein.

Das Wesen der Religion und die Wurzeln der religiösen Erfahrung liegen also im unmittelbaren Gefühl. Was ist aber Gefühl? Die vulgäre Vorstellung versteht darunter den Eindruck von dem, was ein Ding für mich bedeutet, das Gefühl ist das Barometer meines Innern. Bei Schleiermacher ist das Gefühl der Eindruck von dem Berührtwerden durch das Universum, es ist das Innewerden des Unendlichen. Da entsteht nun die Hauptfrage: Wie unterscheidet sich das religiöse Gefühl von anderen? Die Antwort Schleiermachers geht dahin, daß das religiöse Gefühl auf die Einheit, auf das Ganze im Einzelnen, auf das Unendliche im Endlichen sich erstrecke. Später setzte dann Schleiermacher für das Gefühl den Ausdruck „unmittelbares Bewußtsein" ein, aber die Sache blieb doch dieselbe.

„Wie kommt es nun, daß uns überhaupt Eindrücke über die Objekte, welche sie zunächst verursachen, hinausführen und zur Anschauung des allgemeinen Ganzen erheben?" Diese Kardinalfrage haben die Reden auch in der dritten Auflage gänzlich ohne Antwort gelassen.

Mit Recht hat darum Bender einst darauf aufmerksam gemacht, daß gewisse Ereignisse, wie z. B. Tod und Geburt zwar „religiös wirken, d. h. einen jeden zum Fühlen und Anschauen des Ewigen und Unendlichen gewissermaßen zwingen", aber dies „ist doch nur unter der Voraussetzung richtig, daß der Mensch den Weg über das Einzelne in das Allgemeine, über das Zufällige zum Notwendigen bereits gefunden hat". [1])

Jedenfalls biegt der Satz: „Jede Empfindung ist fromm" trotz aller Einschränkungen leicht zu einer Betrachtungs- und

---

[1]) Vgl. Bender, a. a. O. S. 165.

Anschauungsweise ein, die an dem sich stetig wiederholenden Naturprozeß haften bleibt.[1])

Auch darauf ist mit gutem Grunde aufmerksam gemacht worden, daß jener Identitätspunkt von Objekt und Subjekt, jene Verschmelzung vom Ich und Nichtich, die jedesmal dort eintritt, wo sich ein Objekt im ersten unmittelbaren Eindrucke im Subjekte verliert, um wiederum dieses ganz in sich aufgehen zu lassen, „nicht geeignet ist, über die Widersprüche und Unklarheiten der Reden an diesem Punkte hinauszuführen." Bender, S. 166.

Hat man doch Schleiermacher nicht mit Unrecht vorgeworfen, daß seine Schilderung „von der unmittelbaren und absoluten Vereinigung des Universums mit dem Menschen", veranschaulicht „an dem Beispiele der Verschmelzung von Sinn und Gegenstand, die sich jedesmal vollzieht, wenn ein Objekt im ersten Eindruck in das Bewußtsein tritt, an „einem chemischen Beigeschmack" leide" und die Selbständigkeit von Subjekt und Objekt integriere, die doch tatsächlich die Voraussetzung ihrer Wechselwirkung sei.[2])

Und in der Tat faßt man die innerlichen Berührungen des Universums so auf, als ob „das Subjekt unter ihnen völlig zerschmelze, so ist eben kein Subjekt mehr da, um dieselben zu fühlen".

Auch darin liegt ein auffälliger Widerspruch, daß Schleiermacher einmal die Religion, das religiöse Gefühl „zu etwas lediglich Passivem herabdrückt", daß er auf der anderen Seite die energische Forderung ausspricht, das Gemüt auf das Ewige zu richten, das Unendliche im Endlichen zu ergreifen, sich über den Wechsel des Zeitlichen zu erheben. Das alles involviert doch beim Zustandekommen der religiösen Grunderfahrung lebendige, persönliche Aktivität.

Es ist Schleiermacher auch keineswegs gelungen, den durchschlagenden Nachweis dafür zu erbringen, daß all diese inneren Erregungen und Empfindungen — darauf ist ja bereits oben hingewiesen — wirklich unter den Begriff des Unmittelbaren fallen. Ganz ohne Grund nimmt er an, daß das Unmittelbare stets und allein das Religiöse sei.

---

[1]) Man wird in der Tat die Frage hierbei nicht los, warum dieser psychologische Vorgang der Gesichtsbildung überhaupt nicht ein rein naturnotwendiger sei.

[2]) Vgl. Bender, a. a. O. S. 191.

Abgesehen von diesen Widersprüchen und von den mystisch-pantheistischen Elementen, die sich in Schleiermachers Ausführungen über die Wurzeln der religiösen Erfahrung finden, sei schließlich noch an einen jetzt mehr und mehr zugestandenen Fehler erinnert. Das Gefühl braucht nämlich durchaus nicht immer der Träger der Religion zu sein, ja in der christlichen Religion ist der erste Eindruck nicht ein Gefühl, sondern ein Vorgang, der im Subjekt ein Urteil hervorruft. Das Zustandekommen dieses Urteils ist aber bedingt durch die Verkündigung von gewissen notwendigen Heilstatsachen.

Wird die Religion rein im Gefühl gesehen und nur subjektiv gefaßt, so gelangt man nie auf den zentralen, für die Entstehung der religiösen Erfahrung ausschlaggebenden Punkt, daß das Subjekt durch sein eigenes Urteil dem Taturteil Gottes zustimmt.

Zugestandenermaßen hat es Schleiermacher an einer tieferen Erkenntnis der Sünde gefehlt, daran leidet auch seine gesamte Ausführung über die religiöse Erfahrung, wie sich dieselbe in seinen Reden findet. Es fehlt die genaue Zerlegung der Tatsache des inneren Berührtwerdens nach Seiten der sittlichen Betrachtung hin, wahrscheinlich hätte diese Betrachtung den überfein Gebildeten der damaligen Zeit auch wenig gepaßt.[1]) Tatsächlich ist überall da, wo man die Religion allein auf das Gefühl basiert, dieselbe aus der ethischen Sphäre in die pathologische hinabgezogen worden und aus den höheren geistigen Regionen in das niedere unbewußte Seelenleben verlegt worden. Für die richtige Auffassung dieser Sachlage bei Schleiermacher ist allerdings zu beachten, daß „der Unterschied der Religion als natürlicher, religiöser Anlage von ihr in ihrem wirklichen, vollends entwickelten Vorhandensein, der Unterschied der Potentialität und der Aktualität zwar von Schleiermacher angedeutet, aber nicht klar durchgeführt ist. Offenbar ist jenes Gefühl des Seins des Universums in mir nur die Potenz der Religion, nur das Relgiös-sein-können, während jenes In-sich-aufnehmen und Sich-bewegen-lassen vom Universum die Aktualität der Religion ist.“[2]) So gewiß Religion auch Gefühl ist, so wird sie doch „nicht bloß auf dem Wege des Gefühls“, also der inneren Erfahrung „erreicht,

---

1) Frank, a. a. O. S. 77.

2) Vgl. Pr.R.E.² s. v. Abhängigkeitsgefühl von Kübel.

sie ist nie bloßes Naturprodukt, sondern von anderen Faktoren (wie auch oben bereits angedeutet) abhängig".[1])

So ist wohl das zusammenfassende Urteil Kählers über Schleiermachers Reden und über die dort gegebene Beschreibung der religiösen Erfahrung berechtigt, daß nämlich der letztere „weder in jener psychologischen Bestimmung die ausreichende Begriffsbestimmung der Religion zu finden, noch ihre Entfaltung auf diese Seite des Seelenlebens zu beschränken vermochte".[2]) Darum ist das wirklich Wertvolle der Schleiermacher'schen Gedanken neben „der Betonung der Selbständigkeit der Religion" vor allem darin zu suchen, daß Schleiermacher die nicht wegzuleugnende religiöse Erfahrung in der ganzen Ursprünglichkeit und in ihrer „Unwillkürlichkeit in den einzelnen Menschen" bis in kleinste Details oft in ergreifender Weise dargelegt hat.

Die Wirklichkeit der Religion kann nur da behauptet werden, wo diese lebendige, innere religiöse Erfahrung vorhanden ist; das ist das eine Ergebnis aus Schleiermachers Reden. Dazu tritt die Tatsache, daß er es versucht hat, das unmittelbare innere Gefühl zur Vergewisserung der Tatsächlichkeit der Religion, in erster Linie natürlich der christlichen Religion, zu verwerten.

So liegen in der Tat die Wurzeln der religiösen Erfahrung in dem Boden der Schleiermacher'schen Theologie, eine Tatsache, die durch einen Einblick in den wissenschaftlichen Religionsbegriff Schleiermachers und in die Methode der Begründung seines Glaubenssystems nur ihre Bestätigung erfährt.

---

1) Vgl. Pr.R.E.[2] s. v. Abhängigkeitsgefühl von Kübel.

2) Wissenschaft der christl. Lehre.[2] S. 111.

II. Abschnitt:

Der wissenschaftliche Religionsbegriff Schleiermachers und die Entwicklung der christlichen Glaubenssätze aus den Tatsachen des frommen Bewußtseins.*)

Schleiermacher ist der erste Dogmatiker, der in seiner „evangelischen Glaubenslehre" die christlichen Glaubenssätze aus den Tatsachen des frommen Bewußtseins, d. i. des Bewußtseins der inneren religiösen Erfahrung entwickelt hat und dadurch der gesamten dogmatischen Richtung des 19. Jahrhunderts den subjektiv-empiristischen Charakter aufgeprägt hat. Darin liegt der bedeutende, epochemachende Fortschritt Schleiermachers über die Theologie seiner Zeit, gleichzeitig aber auch der bedenkliche Irrtum, da aus den Erregungen und Interessen des frommen Bewußtseins der Maßstab zur Beurteilung und Vergewisserung der christlichen Heilstatsachen gewonnen wird, wobei die Voraussetzung obwaltet, als richtete sich die Wahrheit nach uns.

Wird ferner allein aus der inneren Erfahrung, die aus den Berührungen des geschichtlich vermittelten Christusbildes entsteht, der Ursprung des christlichen Glaubens und der christlichen Ge-

*) Schleiermacher, der christliche Glaube, 6. Aufl. Berlin 1884.
Weißenborn, Darstellung und Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. 1849.
Bender, Schleiermachers Theologie, spez. S. 173 ff.
Rienäcker, Zu Ehren Schleiermachers Studien und Kritiken. 1848, 1.
H. Schmid, Über Schleiermachers Glaubenslehre. Leipzig 1835.
Reich, Über Schleiermachers Religionsgefühl. Studien und Kritiken. 1846.
Frank, Geschichte der neueren Theol. S. 89 ff.
Frank, System der christl. Wahrheit. 3. Aufl. Erlangen 1894.
Pr.R.E.[2] s. v. Abhängigkeitsgefühl von Kübel.

wißheit hergeleitet, so werden hierbei bedeutsame Faktoren, Beziehungen des erhöhten Christus willkürlich zurückgeschoben, wobei außerdem die Entstehung des Glaubens einseitig nach Seiten des Gefühls betrachtet wird, während doch dieser Vorgang das subjektiv menschliche Gewissensurteil auf Grund des objektiv göttlichen Rechtfertigungsurteiles in erster Linie voraussetzt.

---

1. Die Stellung der inneren Erfahrung in Schleiermachers evangelischer Glaubenslehre.

In seinem Sendschreiben an die D. D. Cöln und Schulz vom Jahre 1831, vgl. Sämtl. Werke. 1. Abt. zur Theol. 5. Bd. S. 676 schreibt Schleiermacher: „Ich bin mir bewußt, den Glaubensinhalt des Christentums nur auf die Grundtatsache desselben und auf die innere Erfahrung von dieser Tatsache zurückgeführt zu haben.“ Bezeichnenderweise erscheint hier der Ausdruck „innere Erfahrung“ bei Schleiermacher selbst zur Bezeichnung dessen, worauf er sein ganzes System aufgebaut hat. Zum ersten Male wird hier ein wissenschaftliches System der Glaubenslehre aus den Tatsachen dieser inneren Erfahrung heraus entwickelt. Dadurch wird Schleiermachers evangelische Glaubenslehre der epochemachende Anfangspunkt einer ganz neuen Richtung in der systematischen Wissenschaft, einer Richtung, die man mit Recht die subjektiv-empiristische genannt hat.

Ist auch die evangelische Glaubenslehre in ihrem Grundzuge den Ergebnissen der Reden über die Religion durchaus homogen, insofern er hier wie dort das Gefühl als die Urstätte der Religion annimmt, so bezeichnet doch erstere einen wesentlichen Fortschritt über die Reden hinaus. Der Glaubenslehre, diesem systematischen Kunstwerk, das in der theologischen Literatur des vergangenen Jahrhunderts seinesgleichen nicht hat, geht die so berühmt gewordene Einleitung voraus, in der er grundlegend seine Gedanken und die Prinzipien zur nachfolgenden dogmatischen Ausführung entwickelt; indem er die Innerlichkeit der Religion zum alleinigen Erkenntnisprinzip der Dogmatik erhebt.

Die Glaubenslehre Schleiermachers setzt darum bei dem Punkte ein, welcher schon bei den Reden über die Religion im

Vordergrund stand, beim Gefühl, dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit.

Die Einleitung soll zur Erklärung der Dogmatik dienen, und sie bringt zu diesem Zwecke Lehnsätze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik, während in einem vierten Teile das Verhältnis der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit näher untersucht wird.

„Die wesentliche Eigentümlichkeit aller theologischen Disziplinen besteht" nach Schleiermacher „darin, daß sie zu ihrem materiellen Prinzip und Objekt die christliche Kirche haben". „Mithin ist es unmöglich, eine theologische Disziplin," also auch die Dogmatik „zu begreifen, ohne zuvor die Idee der christlichen Kirche erfaßt zu haben". „Was ist nun die Kirche?" Diesen Begriff gilt es, zuvor klar herauszustellen. Da die Ethik die Herleitung und die Bestimmung der Religion und der religiösen Gemeinschaft zu geben hat, so wird auch aus der Ethik der Begriff der Kirche entlehnt. Was ist also Kirche? Schleiermacher bestimmt ihr Wesen zunächst als Gemeinschaft, aber als eine Gemeinschaft, die ihre Beziehung auf die Frömmigkeit hat. Denn Frömmigkeit ist die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften. So kommt Schleiermacher dazu, den zentralen Begriff der Frömmigkeit ausführlich zu erörtern.

Die Frömmigkeit ist eine Bestimmtheit, die dem Geist in seinem eigensten Wesen gegründet ist.[1]) Die Frömmigkeit ist nicht Tun, nicht Wissen, sondern Gefühl. „Im Tun tritt das Subjekt aus sich heraus; es will einen bestimmten Zweck" realisieren in der Außenwelt. „Im Gefühl" ist das Subjekt dagegen „rein in sich; aus der Außenwelt heraus hat es sich völlig in seine Innerlichkeit zurückgezogen und sich hier mit einem bestimmten Gegenständlichen aufs unmittelbarste zusammengeschlossen."[2]) „Das Wissen ist beides," „ein Aussichheraustreten des Subjektes und ein Insichsein und Insichbleiben".[3])

Frömmigkeit kann nicht Wissen sein; denn dann müßte das Maß des Wissens in einem Menschen zugleich das Maß seiner

---

[1]) Vgl. Weißenborn, a. a. O. S. 3.

[2]) Vgl. Weißenborn, S. 3.

[3]) Gefühl und Wissen konstituieren das Insichbleiben, das Tun hingegen das eigentliche Heraustreten. Immerhin wird auch das Wissen als ein Erkannthaben nur wirklich, nur erkenntlich als ein Aussichheraustreten.

Frömmigkeit sein, und es müßte auch der, welcher die religiösen Sätze am klarsten und vollständigsten einzeln und in ihrem Zusammenhange erfaßt hat, auch der frömmste sein, wogegen die alltägliche Erfahrung ganz entschieden spricht.

Die Frömmigkeit kann auch nicht im Tun bestehen; denn auch hier lehrt die Erfahrung, daß neben dem Vortrefflichsten auch das Scheußlichste, neben dem Inhaltreichen auch das Bedeutungsloseste aus Frömmigkeit getan wird.

So ist Frömmigkeit Gefühl, aber dieses Gefühl soll nicht bewußtlose Zustände begreifen, darum wird es näher charakterisiert durch den Ausdruck Selbstbewußtsein. „Wohl ist das Gefühl Selbstbewußtsein, aber es ist nicht das Selbstbewußtsein überhaupt, sondern nur eine bestimmte Art desselben." Es gibt vielmehr zwei Formen des Selbstbewußtseins: 1. das gegenständliche oder vermittelte und 2. das unmittelbare Selbstbewußtsein. Das gegenständliche Selbstbewußtsein entsteht durch Unterscheidung oder Trennung von sich selbst, also wenn es sich durch Vermittlung wesentlich auf sich selbst bezieht. Das andere Selbstbewußtsein wird unmittelbar genannt, weil es nicht Vorstellung ist, sondern im eigentlichen Sinne Gefühl ist, und es kann jeder in bezug auf dieses unmittelbare Selbstbewußtsein eine doppelte Erfahrung machen.[1]) Einmal gibt es nämlich „Augenblicke, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt", dann aber kann auch „dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseins während einer Reihe verschiedenartiger Akte des Denkens und Wollens unverändert fortdauern, mithin auf diese sich nicht beziehen und sie auch nicht begleiten".[2])

Frömmigkeit ist also eine unmittelbare Beziehung auf und eine unmittelbare Bestimmtheit durch ein außer uns Seiendes. Es ergab sich eben, daß Frömmigkeit reines Insichbleiben und als solches dem Tun und Wissen gegenüberstand, als unmittelbares Bewußtsein vermittelt sie nun überall „den Übergang zwischen Momenten, worin das Wissen, und solchen, worin das Tun vorherrscht". Demnach wird es „der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Tun aufzuregen", aber keines von beiden macht jedenfalls das Wesen der Frömmigkeit aus.

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 8. [2]) Vgl. ebenda.

2. Die Frömmigkeit als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl.

Das Gemeinsame aller Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe besagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.[1]) Dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist einmal dem Freiheitsgefühl und ferner dem relativen Abhängigkeitsgefühl entgegengesetzt.

Das Subjekt besteht nun aus einem Zusammensein von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit. Die Tatsache der Empfänglichkeit sagt aus, daß wir uns abhängig fühlen.[2]) Daß „schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung auf Gott gleichgestellt wird, ist dahin zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte „Woher" unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch „den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll".

„Freiheit ist der Zustand bestimmender Selbsttätigkeit, Abhängigkeit der determinierten Empfänglicheit." Von keinem weltlichen Gegenstande ist ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl möglich; schon deswegen nicht, weil das Subjekt „als bestimmter Bestandteil die Welt mit konstituieren hilft." Wenn also dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle Realität zukommen soll, so muß dasjenige, von dem die schlechthinige Abhängigkeit stattfindet, jedenfalls über dem einzelnen sowohl wie über der Welt hinausliegen, und das ist Gott.[3])

In dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle „ist also ohne weiteres schon Gott mitgesetzt". So wird das Gottesbewußtsein derart in das Selbstbewußtsein eingeschlossen, daß beide nicht getrennt werden können; Gott bleibt stets die einzig bestimmende Macht des Subjekts, das liegt im Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls. So „konstituiert das letztere die oberste Stufe menschlichen Seins, die höchste Form des Selbstbewußtseins".[4]) Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl muß sich in Verbindung mit einem sinnlich bestimmten Selbstbewußtsein als Erregung auch der Stärke nach differentiieren. So wird es Momente geben, wo man sich desselben nicht unmittelbar bewußt wird.

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 14.
[2]) Vgl. ebenda.
[3]) Vgl. Weißenborn, a. a. O. S. 14.
[4]) Vgl. Weißenborn, a. a. O. S. 15.

Unter dem Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit steht einmal das tierartig verworrene und ferner das sinnliche Selbstbewußtsein. Das tierartig verworrene Bewußtsein ist ein Bewußtsein derart, daß „Gefühl und Anschauung nicht gehörig in ihm auseinandertreten wie beim Bewußtsein der Kinder“.[1]) „Auf die Stufe des sinnlichen Selbstbewußtseins hat sich der Mensch dann erhoben, wenn er der Tat fähig geworden ist, sich in seiner geistigen Innerlichkeit allem Äußeren, dem Sinnlichen entgegenzusetzen.“ „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kann im allgemeinen als die Negation des sinnlichen Selbstbewußtseins bezeichnet werden.“[2]) „Sowie sich nämlich das Subjekt auf Gott bezieht, tritt es aus der Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit heraus,“ und „darum gibt es kein anderes Selbstbewußtsein, was ebenso wie das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Aufgehobenheit aller Gegensätzlichkeit ausdrückt und die schlechthinige Ruhe und Einheit darstellt“.[3])

Wenn Schleiermacher „die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit des Zusammenseins des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und des sinnlichen Selbstbewußtseins“ lehrt, „so erhält damit die Frömmigkeit die Bedeutung eines solchen Zustandes, der den Menschen durch alle seine Lebensgebiete hindurch begleiten kann“.[4]) Ja das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl kann und soll sich an jeden Moment des sinnlichen Selbstbewußtseins anlehnen. „Denken wir uns die Leichtigkeit frommer Erregungen als beharrlichen Zustand und damit zugleich, daß die höhere Stufe des Gefühls ein Übergewicht über die niedere erlangt, so daß das unmittelbare Sebstbewußtsein stärker hervortritt als das sinnliche, so ist damit der stärkste Gefühlsgehalt der höheren Lebensstufe gegeben.“[5])

Jedenfalls ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein wesentliches Element und ist als solches dem Keime und der Anlage nach in jedem Subjekt enthalten.

Ist somit die innere Erfahrung als das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl des Menschen im allgemeinen charakterisiert, so

---

[1]) Schleiermacher, Dogm. § 5, 1.
[2]) Weißenborn, a. a. O. S. 17.
[3]) „ a. a. O. S. 18.
[4]) „ a. a. O. S. 24.
[5]) Schleiermacher, Der Glaube 2c. § 5, 4.

geht Schleiermacher im Laufe seiner einleitenden Erörterung zu dem Nachweis über, daß das fromme Selbstbewußtsein in seiner Entwicklung auch Gemeinschaft sei, sei es nun fließende, sei es bestimmt begrenzte d. i. Kirche. Das Gefühl nämlich will nicht ausschließlich für sich sein, sondern sich mitteilen vor allem durch das Wort. So ist auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl durch die mitteilende und erregende Kraft der Äußerung in jedem Menschen geweckt worden.[1])

Für die religiöse Gemeinschaft ist das Maß und die Zahl der frommen Erregungen bestimmend;[2]) denn diejenigen, welche die wenigsten und schwächsten frommen Erregungen erfahren, können in der genauesten Gemeinschaft nur mit denen stehen, die ebensowenig erregbar sind, und das Gleiche gilt bei denen, wo die frommen Erregungen zahlreicher und reiner sind.[3]) Jede fromme Gemeinschaft, welche einen sich stetig erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher einzelne dazugehört und welcher nicht, bezeichnen wir als Kirche.[4]) So ergibt sich auch hier bei der Definition des Begriffes Kirche, wie Schleiermacher überall von den inneren Erfahrungen und Erregungen ausgeht und aus ihnen heraus das Wesen der Dogmen zu entwickeln sucht.

Auch da, wo er von den frommen Gemeinschaften im allgemeinen spricht, und wo er Lehnsätze aus der Religionsphilosophie bringt, geht er auf die inneren frommen Erregungen zurück. Nach seiner Meinung sind diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, in welcher alle frommen Gemütszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von einem Höchsten und Unendlichen aussprechen, d. h. die monotheistischen, solche, welche auf der höchsten religiösen Stufe stehen.[5])

Von jeder anderen Frömmigkeit unterscheidet sich nun die christliche dadurch, daß alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung. Das ist einer der wichtigsten

---

1) Vgl. Schleiermacher, Ev. Glaubensl. S. 32.
2) Vgl. " Ev. Glaubensl. S. 33.
3) Vgl. " a. a. O. S. 33.
4) Vgl. " a. a. O. S. 34.
5) Vgl. " a. a. O. S. 40.

und bedeutsamsten Sätze der Grundlegung und des ganzen Schleiermacherschen Systems. In dem III. Abschnitt der Einleitung zu seiner Ev. Glaubenslehre, in dem er Lehnsätze aus der Apologetik bringt, definiert Schleiermacher das Wesen des Christentums so: „Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige Glaubensweise, deren unterscheidendes Merkmal darin besteht, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.“ [1]) Den Ausdruck Erlösung bestimmt er als die Überführung aus einem Zustande, wo die Lebendigkeit des höheren Selbstbewußtseins gehemmt oder aufgehoben ist in den entgegengesetzten Zustand.

So beziehen sich also im Christentum alle frommen Erregungen auf die Erlösung als auf die Urtatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist. Es soll damit nach dem Ausdrucke Schleiermachers gesagt werden, daß alle frommen Momente, soweit das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sich darin äußert, als durch jene Erlösung geworden bezeichnet werden sollen. [2]) Alle christlichen Sätze gehen auf diese eine innere Erfahrung zurück, nämlich insofern sie auf einem Gegebenen beruhen und ohne dieses nicht hätten durch Ableitung und Zusammensetzung aus allgemein anerkannten und mitteilbaren Sätzen entstehen können.

---

3. Die innere Erfahrung und die Glaubensentstehung bei Schleiermacher.

Eine wahre Aneignung der christlichen Sätze kann nach Schleiermacher nur so erfolgen, wenn jeder selbst die Erfahrung von den Sätzen hat machen wollen. [3]) Man muß zu diesem Zwecke Annäherung suchen an den Zustand schlechthiniger Leichtigkeit und Stetigkeit frommer Erregungen. Wie ist diese Annäherung zu verstehen? Nun, der christliche Glaube kann „nicht eher in dem einzelnen sein, bis in ihm durch einen Eindruck, den er von Christo empfängt, ein Anfang, wenn auch nur ein

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 64.
[2]) Vgl. „ a. a. O. S. 68.
[3]) Vgl. „ a. a. O. S. 82.

unendlich kleiner, eine reale Ahnung gesetzt ist von der Aufhebung des Zustandes der Erlösungsbedürftigkeit".[1]) Je stärker nun einer durch den Eindruck Christi die Erlösungskraft erfährt, um so mehr ist er geeignet, durch Darlegung dieser Tatsache, dieselbe innere Erfahrung auch bei anderen hervorzurufen. So hat „das Wesen aller unmittelbaren christlichen Verkündigung" nur darin bestanden, Zeugnis von der eigenen Erfahrung zu sein, welches die Lust in anderen erregen sollte, dieselbe Erfahrung von dem Eindrucke Christi und von seiner Erlösungskraft auch zu machen.[2]) Der Eindruck, hervorgerufen durch den von Christo bewirkten, durch ihn mitgeteilten gemeinsamen Geist und „unterstützt durch die geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wesens" ist noch heute derselbe, wie ihn die Zeitgenossen von Jesu selbst empfingen.

Bei der so beschriebenen Art, wie man zum Glauben kommt und der christlichen Wahrheit gewiß wird, indem der Glaube, durch den Eindruck Christ hervorgerufen, „nichts anderes als die anfangende Erfahrung von der Stillung jenes geistigen Erlösungsbedürfnisses durch Christum". ist, „kann es noch sehr verschiedene Arten geben, wie hierbei Bedürfnis und Hülfe erfahren wird".[3])

Oft kann das Bewußtsein des Erlösungsbedürfnisses „erst durch den Gegensatz, den die Vollkommenheit Christi zu dem eigenen Zustande bildet, vollständig geweckt werden, und also kann beides zugleich entstanden sein: Das höchste Bewußtsein des Bedürfnisses und der Anfang der Befriedigung".[4]) Schleiermacher lehnt hierbei eine Beweisführung für Christi Messianität aus seinen Wundern und Weissagungen oder aus der Inspiration der Heiligen Schrift ab. Beide, Wunder und Weissagung haben nur stärkende und bestätigende Bedeutung, wo der Glaube bereits vorhanden ist. Die Bezugnahme auf die Messianität zum Zwecke der Glaubensbegründung würde nach Schleiermachers Ansicht die Heiden zuerst zwingen, Juden zu werden.[5]) Auch die Inanspruchnahme der Wunder ist abzuweisen, da feststeht, daß der Glaube vielfach auch ohne Wunder entstanden ist. Nicht besser

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 84.
[2]) Vgl. ebenda.
[3]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 85.
[4]) Vgl. ebenda.
[5]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 86.

steht es mit der Inspirationslehre, die durchaus eine nur untergeordnete Bedeutung einnimmt,[1]) da „nicht einzusehen ist, wie eine solche objektive Überzeugung einen Impuls auf das Selbstbewußtsein ausüben könne".[2])

Die Lehre von der Inspiration kann höchstens „einen Antrieb geben zur Erweckung eines vollständigen Selbstbewußtseins und zur Erwerbung eines Totaleindruckes von Christo, und erst aus diesem wird dann der Glaube hervorgehen".

In diesen durch Christi Eindruck bewirkten Erfahrungen und Erregungen des frommen Bewußtseins haben die christlichen Glaubenssätze aller Form ihren Grund, so daß, wo diese nicht sind, auch jene nicht entstehen können.

Darum definiert Schleiermacher auch die christlichen Glaubenssätze als „Auffassungen der christlich frommen Gemütszustände, in der Rede dargestellt". In diesen Auffassungen kommt eben das Bestreben zum Ausdruck, die frommen Gemütserregungen „in der Vorstellung aufzufassen und in der Form des Gedankens festzuhalten".[3]) „Jeder Satz, der ein Element der christlichen Verkündigung sein kann, ist auch ein Glaubenssatz, weil er die Bestimmtheit des frommen Selbstbewußtseins als die innere Gewißheit bezeugt."[4])

Soweit ein Satz der Glaubenslehre in Beziehung zu den frommen Gemütserregungen steht, so weit hat er allein kirchlichen Wert. Auch hier wird also den inneren Erregungen grundlegliche Bedeutung für die theologische Prinzipienlehre zugesprochen. Wie die Beziehung auf Christum im frommen Bewußtsein selbst hervortritt, so muß dieselbe auch in allen dogmatischen Sätzen erscheinen.[5])

Jede fromme Erregung, welche die unmittelbare Wirkung von der Darstellung der Person und des Werkes Christi war, würde aber stets nur eine einzelne und die Auffassung derselben stets nur eine teilweise und unvollständige sein. Darum kann nur die Gesamtheit der so gebildeten dogmatischen Sätze, die sich

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 92.
[2]) Vgl. „ a. a. O. S. 94.
[3]) Vgl. ebenda.
[4]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 95.
[5]) Vgl. „ a. a. O. S. 104.

immer mehr vervollständigende Entwicklung jener ursprünglichen Selbstverkündigung sein.[1])

Wie im Vorhergehenden die innere Erfahrung bei der Glaubensentstehung und bei der Glaubensbegründung eine entscheidende Rolle spielt, so leitet nun Schleiermacher auch die einzelnen Lehraussagen der Dogmatik aus dieser neueren Erfahrung, d. h. aus den Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins ab. Er will nämlich den Umfang der christlichen Lehre so darstellen, daß er „die Tatsachen des frommen Bewußtseins betrachtet zuerst so, wie der im Begriff der Erlösung ausgedrückte Gegensatz sie schon voraussetzt, dann aber auch so, wie sie durch denselben bestimmt sind".[2])

Alle Sätze der Glaubenslehre müssen Beschreibungen bestimmter frommer Gemütszustände sein, und solche Beschreibungen menschlicher Gemütszustände können „nur aus dem Gebiet der inneren Erfahrung hergenommen werden".[3]) Daher kommt es ihm bei der Durchführung seines Systems vor allem darauf an, daß die Beschreibung dieser Gemütszustände selbst zugrunde gelegt wird.[4])

---

4. Schleiermachers Lehre von Gott als Beispiel für die Verwendung der inneren Erfahrung in seiner evangelischen Glaubenslehre.

Um die Tragweite der Schleiermacherschen Prinzipien nachzuweisen und die Verwendung der inneren Erfahrung, die Entwicklung der einzelnen Lehrsätze aus den Tatsachen des frommen Bewußtseins zu verdeutlichen, dürfte ein kurzer Blick auf die Bearbeitung der Gotteslehre durch Schleiermacher förderlich für unsere Untersuchung sein.

In dem ersten Hauptteil seiner Glaubenslehre stellt Schleiermacher „die Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins dar, wie es in jeder christlich frommen Gemütserregung vorausgesetzt wird, aber auch mitenthalten ist".

---

1) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 104.
2) Vgl. „ a. a. O. S. 149.
3) Vgl. „ a. a. O. S. 153.
4) Vgl. „ a. a. O. S. 154.

Dieser Teil zerfällt bekanntlich in die drei Abschnitte: 1. „Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern sich darin das Verhältnis zwischen der Welt und Gott ausdrückt," 2. „Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewußtsein, sofern es das Verhältnis zwischen Gott und der Welt ausdrückt, beziehen," und 3. „Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtsein, sofern es das allgemeine Verhältnis zwischen Gott und Welt ausdrückt, angedeutet ist".

Schon aus der Angabe dieser Überschriften ergibt sich, wie Schleiermacher auf das fromme Bewußtsein, also auf die vorhandene innere Erfahrung zunächst zurückgreift und von ihr aus die Vergewisserung der christlichen Lehrsätze aufweist, also auch der speziellen Sätze über das Dasein und die Eigenschaften Gottes. Denn „in jedem christlich frommen Selbstbewußtsein" ist das „Sich-schlechthin-abhängig-finden" mitenthalten „als die einzige Weise, wie im allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein eines sein kann". „Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist ja durchaus nicht als ein Mitgesetzsein der Welt zu erklären, sondern nur als ein Mitgesetzsein Gottes als der absoluten, ungeteilten Einheit." [1])

„Die Anerkennung nun, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht etwas Zufälliges, noch auch etwas persönlich Verschiedenes ist, sondern ein allgemeines Lebenselement, ersetzt für die Glaubenslehre vollständig alle sogenannten Beweise für das Dasein Gottes." [2]) So bekämpft er entschieden die Beweise Gottes als ein notwendiges Element in der Gotteslehre. Die Glaubenslehre muß sich auf die Aussagen des frommen Bewußtseins beschränken und hat alle rein wissenschaftliche Sätze von sich auszuschließen, da sie es nicht mit dem objektiven Bewußtsein zu tun hat. [3]) Es kann sich also bei dem Entwurfe einer Gottesanschauung nur um die Entfaltung des frommen Selbstbewußtseins handeln.

Weil wir uns als Weltteile absolut abhängig denken müssen, und „weil wir unser endliches Sein" nur „aus dem unendlichen Sein oder aus Gott ableiten müssen", so folgt daraus, „daß

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 160.
[2]) Vgl. „ a. a. O. S. 162 ff.
[3]) Vgl. „ a. a. O. S. 168.

wir 1. im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl alles endliche Sein oder die Welt repräsentieren, und 2. daß wir in ihm das Verhältnis der ganzen Welt zu Gott — der absoluten Kausalität — repräsentieren". So „besteht die Gesamtheit des endlichen Seins, d. i. der Welt nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen, Gott. Es gibt kein objektives Weltbewußtsein ohne subjektives Gottesbewußtsein. Wie Schleiermacher die Beweise für das Dasein Gottes aus der Dogmatik verweist, so fühlt er sich auch unbefriedigt von den Theorien über die Eigenschaften Gottes, weil sie lediglich „einer isolierten Betrachtung Gottes und der Welt" entsprungen seien. „Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen." Denn „nähme man an, daß diese Eigenschaftsbegriffe etwas Reales in Gott seien, so dächte man ihn als ein zusammengesetztes Wesen, oder daß sie verschiedene reale Verhältnisse Gottes zur Welt bezeichneten, so würde man Gott abermals in das Gebiet des Gegensatzes herabrücken". [1])

Vielmehr weist Schleiermacher auch hier das christliche Denken auf den „religiösen Erfahrungsboden". Von hier aus aber kann man „nur zu der Aussage gelangen, daß Gott absolute Einheit ist, weil er die Welt absolut kausiert". [2]) Es sind also „nur solche spekulative Aussagen über Gott statthaft, welche sich mit der einzigen Erfahrung, die wir von Gott haben, der schlechthinigen Abhängigkeit in Einklang befinden".

Indessen die „Rücksicht auf die volkstümliche Homiletik führt Schleiermacher weiter doch dazu, die den verschiedenen Momenten des frommen Selbstbewußtseins entsprechenden göttlichen Eigenschaften aufzusuchen und zu klassifizieren". Schleiermacher bedient sich dann zur Darstellung der göttlichen Eigenschaften der traditionellen Methode der via causalitatis, negationis und eminentiae. Aber er lehnt die übliche Einteilung der göttlichen Eigenschaften ab, da man niemals das innere Leben Gottes an sich mit dem Denken erreichen wird. [3]) „Eine reale objektive Erkenntnis" Gottes bleibt ausgeschlossen, denn auch wenn „das objektive Gottesbewußtsein das notwendige Korrelat des subjektiven Ab-

---

[1]) Vgl. Bender, a. a. O. S. 406.

[2]) Vgl. ebenda.

[3]) Vgl. Bender, a. a. O. S. 408 ff.

hängigkeitsgefühls ist", so ergibt sich doch nie mehr als „die objektiv stets inadäquate Idee von Gott". Mit Recht wird hier von Bender daran erinnert, daß hier die Kantische Erkenntnislehre nachwirkt.[1])

Und so behandelt denn Schleiermacher die Gotteslehre so, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als „innere produktive Richtung auf das Gottesbewußtsein" nach seiner Ursache hin untersucht wird. So wird denn eigentlich in der Eigenschaftslehre nur „die Idee der absoluten Kausalität" erörtert, „denn außer dieser Erweisung der Kraft Gottes kennen wir keine Eigenschaften und kein Sein Gottes".[2]) Wie Schleiermacher trotzdem dazu kommt, von der Ewigkeit, Allgegenwart und Unermeßlichkeit, von der Allmacht und der Allwissenheit zu handeln, als von den verschiedenen Beziehungen des Abhängigkeitsgefühls auf Gott, sofern sich nämlich noch kein Gegensatz in demselben mitentwickelt hat, und ferner, wie er dazu kommt, von der Heiligkeit und von der Gerechtigkeit, sofern in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl das Bewußtsein der Sünde vorhanden ist, und von der Liebe und Weisheit zu sprechen, sofern der durch die Sünde gesetzte Gegensatz durch die Gnade aufgehoben ist, das würde über den Rahmen dieser Untersuchung hinausführen.

Es galt hier lediglich durch einen kurzen Blick auf die Bearbeitung der Gotteslehre durch Schleiermacher den Nachweis zu erbringen, wie Schleiermacher aus der zentralen inneren Erfahrung heraus, aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, die einzelnen Lehrpunkte entwickelt.

Es lag uns daran, zugleich festzustellen, daß er alle dogmatischen Aussagen aus seiner Glaubenslehre hinausweist und ablehnt, welche weiter reichen als zur Bezeichnung der Bestimmtheit eines frommen Selbstbewußtseins.

Ob sein Verfahren spez. oder eine solche Verwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls als alleinigen Erkenntnisprinzips berechtigt war, diese Frage kann nur entschieden werden in Verbindung mit der anderen, ob überhaupt das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ein wirklich befriedigendes Erkenntnisprinzip für die Dogmatik darbietet, und ob dasselbe ausreicht zur Vergewisserung und Begründung des Glaubens. Es fragt sich also

---

[1]) Vgl. Bender, a. a. O. S. 408.
[2]) Vgl. „ a. a. O. O. 410.

zunächst, ob der Inhalt der inneren Erfahrung bei Schleiermacher durch den Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls richtig bestimmt war.

---

5. Die Beurteilung der Bestimmung des Inhalts der inneren Erfahrung durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl.

Die Heraushebung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls oder des frommen Bewußtseins als der gesichertsten religiösen Grundlage bedeutet in der Tat für die damalige Zeit eine befreiende, reformatorische Tat. Schleiermacher hat damit den Wahrheitsbeweis für den Tatbestand der Religion auf die Vorgänge des unmittelbaren Bewußtseins gegründet, er hat den ganzen Inhalt der Glaubenssätze auf das innere Leben, auf die Erfahrung, auf das unmittelbare Innewerden bezogen. Indem er diese innere Erfahrung, das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit für das alleinige, wahre, dogmatische Erkenntnisprinzip erklärte und sein gesamtes System aus diesem Prinzip heraus einheitlich entwickelte, wurde er der Anfänger einer neuen Richtung in der Geschichte der Dogmatik. Mit der Betonung des Subjektiven lenkt er zurück auf die Momente der Religion, ohne deren Vorhandensein von einer wahrhaft religiösen Überzeugung nicht die Rede sein konnte.

Offenbar sind die Aufstellungen der Glaubenslehre im Gegensatz zu den Reden, in denen er ja auch das Wesen der Religion im Gefühle fand, bestimmter, besonnener, positiv christlicher geworden. Man hat zwar bestritten, daß in den Reden und in der Glaubenslehre die Grundanschauung dieselbe sei.[1]) Indessen, wenn auch die vielfach dunklen Anschauungen der Reden beiseite geschoben sind in der Evangelischen Glaubenslehre durch klarere Erkenntnisse, wenn auch die pantheistische Auffassung Gottes in der Glaubenslehre bedeutend zurücktritt, die Grundanschauungen über das Wesen der Religion sind doch im wesentlichen dieselben geblieben.[2])

Denn die Frömmigkeit wird hier wie dort lediglich im Gefühl gesehen. Allerdings dieses fromme Gefühl, diese heilige Erregung und Erfahrung enthält in der Glaubenslehre ein Prädikat, das

---

[1]) Vgl. Weißenborn, a. a. O. S. 41 f.

[2]) Vgl. Pr.R.E.² s. v. Abhängigkeitsgefühl

es von allen anderen Gefühlen bestimmt unterscheidet. Dieses Gefühl ist Wesen der christlichen Frömmigkeit, ist, wie oben ausgeführt, Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit d. h. daß sich dieses Gefühl stets der Beziehung mit Gott bewußt ist, und daß es ein Gefühl ist, welches jedes Bewußtsein einer Gegenwirkung ausschließt, ein Ausdruck, den Schleiermacher nach seiner eigenen Aussage von Prof. Delbrück übernommen hat.[1]) In jenem unmittelbaren Selbstbewußtsein ist ein Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins mitgesetzt, und diese absolute Kausalität nennen wir Gott. Diese Kausalität kann nicht die Welt sein; denn dieser gegenüber haben wir nur ein beschränktes Abhängigkeitsgefühl. Das entspricht allerdings der Wahrheit, denn „der Mensch kann gar nicht außer solcher Beziehung auf das Unendliche existieren", und es ist zweifelsohne richtig, „daß dem Menschen zugleich mit dem Bewußtsein der Abhängigkeit vom Endlichen auch das zum Gottesbewußtsein werdende schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ursprünglich innewohne". Aber Frank[2]) erhebt doch wohl mit Recht die Frage, „ob denn jenes „Woher" der schlechthinigen Abhängigkeit die Ichheit oder die Persönlichkeit unmittelbar in sich schließe, oder ob wir damit einfach bei dem bestimmungslosen Absoluten stehen bleiben". Aus der Einleitung zur Glaubenslehre erhalten wir allerdings keine klare Antwort auf diese Frage.

Es sind überhaupt eine ganze Anzahl von Einwürfen gegen Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl als die grundlegende religiöse Erfahrung erhoben worden. Man hat vom Kantischen Standpunkt die Gefühlstheorie Schleiermachers bekämpft durch den Hinweis auf die praktische Bedeutung der Religion, oder man hat besonders von seiten der Hegelschen Schule darauf hingewiesen, daß im Gefühl nur „die niedrigste Potenz des geistigen Lebens" sich darstelle, aus der der Geist sich zur Erkenntnis emporgearbeitet habe.[3]) Man hat auch das Bedenken erhoben, Schleiermachers Abhängigkeitsgefühl höbe „die Haltung einer objektiv göttlichen Offenbarung auf", ein Bedenken, das weiter unten gewürdigt werden soll.

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, a. a. O. S. 14.

[2]) Vgl. Frank, Geschichte der neueren Theol. S. 95.

[3]) Vgl. Kübel, Pr.R.E.² s. v. Abhängigkeitsgefühl und Elwert, Tüb. Ztschrft. für Theol. 1835, 3.

Inwiefern gestaltet sich nun aber das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zu einer spezif. christlichen Erfahrung? Einmal „wird das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur dadurch zu einem wirklich frommen Moment, daß es sich mit anderen Bestimmtheiten unseres Selbstbewußtseins verbindet". Diese Bestimmtheit und Abhängigkeit von Christus bringt allein in einer von allen anderen Religionen unterschiedenen Art, die „Leichtigkeit, das fromme Gefühl zu verwirklichen", zustande. Aber „die Beziehung des christlich frommen Bewußtseins auf Christus schließt dessen Beziehung auf Gott nicht aus und umgekehrt".[1]) Der Christ hat „sein von den Hemmungen des sinnlichen Weltbewußtseins befreites Gottesbewußtsein nur als Fortwirkung der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins des Erlösers".[2])

So bildet das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl die Grunderfahrung und das eigentliche Wesen der Frömmigkeit.

Es ist klar, „eine spezifische, menschlich in unserer sittlichen Zweckbestimmtheit begründete Abhängigkeit von Gott kennt Schleiermacher auch hier nicht".[3]) Schleiermacher hat sich mehr an das schöpfungsmäßige Verhältnis des Menschen zu Gott angeschlossen und weniger an das sittliche.[4]) Dagegen ist mit Recht geltend gemacht, daß die Bibel das persönlich sittliche Verhältnis des Menschen zu dem heiligen Gott in den Vordergrund stellt. Das Grundgefühl des Menschen spez. des Christen kann daher nie bloß das der Abhängigkeit als solches sein, das des unbedingten Bestimmt- und Bedingtseins durch Gott als den Naturzusammenhang, sondern vielmehr das der Abhängigkeit oder besser der Zu- und Angehörigkeit zu einem Gott, der seines Wesens Quelle und Grund und seiner Lebensentwicklung ethisches Ziel ist.[5]) Nach Schleiermacher sind wir nur Teile der endlichen Welt, und wir müssen uns dessen zuvor bewußt werden, bevor wir uns der absoluten Abhängigkeit der ganzen sinnlichen Erscheinungswelt und unserer selbst von einer absoluten Kausalität d. h. Gottes bewußt werden. Aus all diesen Erörterungen tritt deutlich hervor, wie sehr Schleiermacher die schlechthinige Ab-

---

[1]) Vgl. hierzu Bender, a. a. O. S. 385 ff.

[2]) Vgl. „ „ a. a. O. S. 385.

[3]) Vgl. Bender, a. a. O. S. 389.

[4]) Vgl. Kübel, Pr.R.E.² s. v. Abhängigkeitsgefühl.

[5]) Vgl. „ a. a. O.

hängigkeit als ganz dieselbe setzt mit der jedes endlichen Seins. Das ethische Verhältnis tritt sehr zurück in dieser Fassung des Verhältnisses von Mensch und Gott. Die Abhängigkeit des Menschen ist doch eine anders geartete als die des Naturzusammenhangs und des schöpfungsmäßig gesetzten Daseins.

Gewiß ist es berechtigt, von einer Beziehung des Menschen zu Gott zu reden, die sich in einem eigenartigen frommen Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit ausdrückt, aber es wäre ein bedenklicher Irrtum, aus dieser zentralen Grunderfahrung des Menschen das Moment der Freiheit völlig zu eliminieren.[1]) Denn wollte man die letzten Konsequenzen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles ziehen, so würde man sich schließlich mit Spinoza auf dem Gebiet der absoluten Notwendigkeit bewegen, wo alle persönliche Freiheit ausgeschlossen ist und wo von Schuld und Sünde keine Rede mehr sein könnte.[2])

Aber gegen den Einwurf, den einst der Supranaturalismus gegen Schleiermacher erhob, daß seine Theorie vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle durch ihre Subjektivität die Haltung einer objektiven göttlichen Offenbarung alteriere, ist mit Recht protestiert worden. Denn Schleiermacher betont ja überall, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit gerade göttliche Einwirkungen voraussetze und die Tatsächlichkeit der Offenbarung postuliere.[3])

Immerhin ist ja heute wohl allgemein zugestanden, daß Schleiermacher in der Wahl des Ausdruckes und in der Form seiner Vorstellung von der religiösen Grunderfahrung nicht besonders glücklich war. Aber das bleibt doch sein dauerndes Verdienst, daß er die Forderung überhaupt aufgestellt hat, nur von einer wirklichen innerlichen Gemütserfahrung heraus die christliche Wahrheit einheitlich aus einem Prinzip darzustellen, daß er ferner diese religiöse Grunderfahrung beschrieben und aus ihr heraus die Lehrsätze der christlichen Glaubenslehre entwickelt

[1]) Vgl. Kübel, Pr.R.E.² s. v. Abhängigkeitsgefühl.

[2]) Wohl macht das Lebensgefühl sich geltend als Abhängigkeitsgefühl von einer höheren Lebensmacht. Aber indem jenes höhere Leben auf mich eingeht, werde ich inne, daß es an mir liegt, ob ich nun auch darauf eingehe oder nicht. So ist das Abhängigkeitsgefühl zugleich mit Freiheitsgefühl gemischt, wie die religiöse Empfindung tatsächlich beides zugleich ist. Vgl. hierzu den trefflichen Artikel in der neuesten Auflage des Kirchl. Handlexikon von Meusel s. v. Gefühl.

[3]) Vgl. Kübel, Pr.R.E.² a. a. O.

hat. In der Tat nur da, wo ein religiöses Bewußtsein ist, wo ein wirkliches Erfahren und Spüren des lebendigen Gottes vorausgegangen ist, sind die Bedingungen für eine wirklich befriedigende Glaubensdarstellung gegeben.

Daß die Bestimmung des Inhaltes der inneren Erfahrung nicht noch bestimmter und positiv christlicher ausgefallen ist, lag an den Mängeln, von denen seine Dogmatik überhaupt gedrückt ist. Hat er doch seinen Ausgangspunkt in dem Gattungsbegriff der Religion genommen und von hier aus den Artcharakter bestimmen und korrigieren wollen. Daß offenbar sein Religionsbegriff naturalistisch gefärbt war,[1]) konnte nur noch dazu beitragen, die Eigentümlichkeit des Christentums ernstlich zu gefährden und die religiöse Grunderfahrung nicht einwandfrei zu bestimmen. Das wird sich auch bei der Frage zeigen, in welchem Verhältnis die religiöse Grunderfahrung zur Entstehung und Begründung des christlichen Glaubens steht.

Das Erkenntnisprinzip der Erfahrung war mit Recht von Schleiermacher gefordert, aber es war nicht genügend und befriedigend bestimmt, und eben deswegen war es auch nicht — wie wir im folgenden Abschnitte zeigen wollen — genügend zur Fundamentierung einer christlichen Überzeugung.

---

6. Beurteilung der Schleiermacherschen Theorie von der Glaubensentstehung und von ihrem Verhältnis zur religiösen Grunderfahrung und zur Person Christi.

Nachdem im vorhergehenden Schleiermachers Ausführungen über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als den alleinigen Inhalt der religiösen Grunderfahrung auf ihre Berechtigung und ihre Bedeutung geprüft sind, erübrigt noch, die auf S. 45 ff. wiedergegebenen Gedanken Schleiermachers über die Glaubensentstehung und Glaubensbegründung einer kurzen Kritik zu unterwerfen und damit zugleich die Frage zu beantworten, ob das Erfahrungsprinzip Schleiermachers, d. h. das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit zur Begründung einer christlichen Überzeugung ausreicht.

[1]) Vgl. Bender, a. a. O. S. 351.

Die Voraussetzung des Glaubens ist nach Schleiermacher die Erlösungsbedürftigkeit, und das wahre Wesen des Glaubens besteht in dem Gewißwerden der erlösenden Kraft Christi. Wie kommt es zu dieser Erfahrung der erlösenden Kraft Christi? Die Antwort Schleiermachers weist, wie oben S. 45 ff. bereits ausgeführt wurde, auf die geschichtliche Vermittlung hin. Es wird durch das Zeugnis anderer von der Selbstverkündigung Christi im Subjekt ein Eindruck hervorgerufen, primär bewirkt durch den von Christo mitgeteilten Geist und unterstützt durch die geschichtliche Darstellung seines Lebens und Wesens. Durch das Bild Christi wird der Anfangs- und Entstehungspunkt des Glaubens hervorgerufen, an diesen Eindrücken und an den von diesem Bilde ausgehenden religiösen Erregungen bewährt sich die Echtheit und Wahrheit des Glaubens. Die Hauptfrage, die sich hierbei erhebt, auf welche Weise wirkt das Bild Christi auf unsere Erfahrung, beantwortet Schleiermacher durch den Hinweis auf die Anschauung des Bildes Christi, durch welche die Aufhebung der Unseligkeit und der Erlösungsbedürftigkeit bewirkt wird.

Es ist offensichtlich, wie hier bereits Gedanken der allerneuesten Zeit hindurchklingen, vgl. z. B. „das Überwältigtwerden durch das Bild Christi" bei Herrmann.

Die Einwirkung des Bildes Christi denkt sich Schleiermacher weder magisch, noch rein traditionell-geschichtlich, vielmehr wesentlich mystisch. In dieser Anschauung spricht sich tatsächlich eine größere Annäherung an die biblische Auffassung aus, als in der Ansicht, daß der Vorgang auf alleinige Geschichtsvermittlung zurückgeführt wird.

Näher bestimmt sich die Vermittlung durch den Blick auf die den einzelnen umgebende fromme Gemeinschaft, die ja berufsmäßig die Selbstverkündigung an den einzelnen durch Ablegung des Zeugnisses von der geschehenen Erfahrung heranzubringen hat. In der Art aber, wie Schleiermacher in der Weitergabe der Botschaft Christi die Bedeutung Christi für die Entstehung des christlich bestimmten, schlechthinigen Abhängigkeitsbewußtseins faßt, liegt unseres Erachtens ein bedenklicher Mißgriff vor. In Wirklichkeit ist nämlich nicht Christus derjenige, der das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein produziert, sondern letzteres wird lediglich als Gotteswirkung charakterisiert. Wird aber das christlich fromme Selbstbewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit durch Gott

hervorgebracht, so ist alles andere Koeffizient, und besitzt nur begleitende, nicht aber produzierende Bedeutung.

Dieser Fehler resultiert offenbar aus einer falschen christologischen Auffassung Schleiermachers. Denn letzterer faßt in seiner Ausführung über Christi Person Christus so auf, daß sein von uns sich unterscheidendes Wesen hauptsächlich in dem ihm eigenen kräftigsten Gottesbewußtsein liegt, wie er überhaupt (vgl. seine Erörterungen über das Gebet) von allem persönlichen Wechselverkehr abgesehen wissen will. Hier klingen die Reste einer pantheistisch gefärbten Gotteslehre hindurch, die in der Tat auch die Erörterung über die Einwirkung des Bildes Christi auf uns bedeutsam beeinflußt haben.

Überhaupt ist der Übergang aus dem rein Religiösen zum geschichtlich Religiösen bei Schleiermacher außerordentlich kompliziert. Das ergibt sich aber aus seinen Darlegungen als der leitende und stetig wiederkehrende Grundgedanke, daß das Bewußtsein sich mit der Erfahrung von Christus berührt haben muß, damit das geschichtliche Christentum für uns ein erlebter Vorgang werde.

Indessen ist das richtig? Ist nicht vielmehr bei der Entstehung des christlichen Glaubens auf Grund der erfolgten Verkündigung der erste Eindruck ein Vorgang, der ein Urteil im Innern des Menschen hervorruft, eine sittliche Selbstentscheidung, ein Selbstgericht. Die inneren Erregungen und Berührungen, Erfahrungen, bieten an sich noch keinen sichern Halt, weil sie den Schwankungen des Bewußtseins unterworfen sind. Die religiös-sittliche, christliche Überzeugung ist hinsichtlich ihres Ursprungs durchaus an das geschichtlich vermittelte, gegenwärtige Verhältnis zu Gott gewiesen.

Wo das objektiv göttliche Rechtfertigungsurteil in der christlichen Verkündigung an den einzelnen herantritt, da kommt nicht zunächst die Gefühlsseite unseres Innenlebens in Betracht, sondern es kommt zu einem subjektiv menschlichen Selbsturteil, zu einem Gewissensurteil, das zuvor vollzogen werden muß, wenn es zu einem festbegründeten christlichen Glauben kommen soll. Wie die Verkündigung des biblischen Christus in dem Menschen die Vollziehung eines solchen Gewissensurteils bewirken kann, das wird in den folgenden Abschnitten noch des weiteren erörtert werden. Vgl. hierzu besonders Kähler, der sog. historische Jesus und der geschichtlich biblische Christus, 2. Aufl., spez. Abschnitt IV.

Die religiöse Grunderfahrung, mag man sie beschreiben, bestimmen und bezeichnen wie man will, reicht doch allein nicht aus, um aus ihr den reichen Gehalt der christlichen Heilstatsachen zu entfalten. „Vieles und Wesentliches liegt über den Bereich subjektiver Erfahrung überhaupt hinaus.“ [1])

So sehr Albr. Ritschl in vielen dogmatischen Punkten mit Schleiermacher zusammentrifft, besonders in der Methode, daß er überall nach der Vermittlung des Geglaubten für unser Bewußtsein, nach dem erfahrbaren Wert für uns fragte,[2]) so sehr tadelt Ritschl mit Recht an Schleiermacher, daß er den Stoff der Glaubenssätze allein aus dem christlich frommen Bewußtsein nehme, wobei auf jeden Fall der Schriftbeweis zu kurz kommen müsse. Das ist unzweifelhaft richtig, und es kann für die Diskussion der Gegenwart nicht genug betont werden, daß die evang. Kirche zur Vergewisserung der christlichen Wahrheit stets auf das Wort Gottes zurückgegangen ist, auf das Wirken Gottes in der heiligen Geschichte, auf das Taturteil Gottes, das in dieser Geschichte zum Ausdruck gekommen ist. Es kann bei der Methode, die christliche Heilswahrheit allein aus der subjektiven Erfahrung darzustellen, leicht die Gefahr entstehen — und weder Schleiermacher noch die späteren Vertreter der sogenannten Gefühls- und Erfahrungstheologie haben sich davon freihalten können — daß die Gnadenwirkungen Gottes bemessen und gewertet werden nach der Erfahrung des Segens, den der einzelne doch eigenartig, individuell und quantitativ verschieden erfährt. Man hat auch mit Recht darauf hingewiesen, und es ist das im Vorhergehenden bereits mehrfach angedeutet, daß durch die einseitige Heraushebung der inneren Erfahrung im Gefühl zum Zwecke der religiösen Vergewisserung die Funktionen des Erkennens und des Wollens allzugering gewertet werden. Denn die Entstehung des Glaubens setzt doch zweifelsohne eine Erkenntnistätigkeit und ein Urteil des Subjektes über die ihm dargebotene Wahrheit voraus.[3])

Aber die Schleiermachersche Bestrebung, die Evang. Glaubenslehre aus der Auffassung eines frommen Gemütes, aus dem

---

[1]) Vgl. Bachmann, a. a. O. S. 175.

[2]) Vgl. Ztschrft. für Theol. u. Kirche. Jhrgg. VII. S. 172, Reischle, der Streit über die Begründung des Glaubens usw.

[3]) Vgl. Kirchl. Handlexikon von Meusel s. v. „Gefühl“ und „Gefühlschristentum“.

Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit, aus einer zentralen religiösen Grunderfahrung darzustellen, hat der modernen systematischen Theologie die tiefsten und fruchtbarsten Gedanken geliefert.

Das Prinzip der Erfahrung, das er zuerst gefordert in seinen Reden und das er systematisch in den Zentralbegriff seiner Evang. Glaubenslehre, in dem frommen Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit verwertet hat, wird dauernd ein integrierendes Moment jeder religiösen Erkenntnistheorie bleiben. Gewiß, die Bestimmung des Inhaltes der Erfahrung war nach verschiedenen Seiten hin nicht einwandfrei, und es wird auch aus den vorstehenden Bedenken klar geworden sein, daß das Prinzip der inneren Erfahrung allein nicht tragkräftig genug ist zum Aufbau einer religiös-sittlichen Überzeugung.

Trotzdem haben alle späteren Versuche, den Begriff der Erfahrung in der Systematik zu verwenden, an Schleiermacher angeknüpft als an den Theologen, bei dem der Begriff der Erfahrung zuerst wissenschaftlich legitimiert und als wissenschaftlich brauchbar aufgezeigt wurde, in dessen Theologie der wissenschaftliche Boden zu suchen, in dem die Hauptwurzeln für den modernen Begriff der Erfahrung keimkräftig angesetzt haben. Wo sich auch sonst noch Nebenwurzeln bei einzelnen Systematikern finden, aus denen der Begriff der Erfahrung später immer mehr hervorgewachsen ist, wird der Fortgang unserer Untersuchung aufweisen.

III. Abschnitt:

Die Auffassung und Verwendung der inneren Erfahrung bei J. Chr. K. Hofmann und Plitt.*)

Indem Hofmann zur Begründung der Heilsgewißheit auf den inneren Heilsstand des Wiedergeborenen zurückgriff, wandelte er in den Bahnen der dogmatischen Methode Schleiermachers, wonach die christlichen Glaubensaussagen nur das zum Ausdruck bringen, was sich als Bewußtsein unserer Lebenszustände ergibt. Aber dadurch, daß er als den Inhalt des christlichen Erfahrungsbewußtseins nicht „das durch den Erlöser bestimmte, schlechthinige Abhängigkeitsgefühl", sondern das Bewußtsein des wiedergeborenen Christen als „die durch Christum vermittelte Gemeinschaft mit Gott" faßte, bezeichnet seine Formulierung einen wesentlichen Fortschritt in der Auffassung und in dem Verständnis der inneren Erfahrung über Schleiermacher hinaus. Nach ihm muß die Erkenntnis des Christentums Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen sein. Gleichwohl blieb die Gefahr bei Hofmann, daß dem Dogma geopfert wurde, was auf dem Wege der Entfaltung des eigenen Bewußtseins nicht zu finden war. Aber auch die entgegengesetzte Gefahr, aus dem christlichen Selbstbewußtsein

---

*) Vgl. hierzu:

Hofmann, Schriftbeweis. Nördlingen 1852. I. Hälfte. II. Hälfte. 1. Abt. 1853. 2. Abt. 1855.

Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theol. Freiburg 1890. S. 59 ff.

H. Plitt, Evangel. Glaubenslehre. 2 Bde. Gotha 1863 und 64.

Pr.R.E.³ s. v. Hofmann von Hauck.

Burkhardt, H. Plitt. D. Ev. K. Jhrg. XV Nr. 3.

Köstlin, Begründung usw. S. 90 ff.

Frank, Geschichte und Kritik usw.

Dinge abzuleiten, die daraus nur gewaltsam gefolgert werden können. Auch war es bedenklich, daß die Tatsache der christlichen Erfahrung als eine nicht weiter beweisbare angesehen wurde, welche die Selbstgewißheit in sich trüge.

Ohne näheren Zusammenhang mit Hofmann hat Herm. Plitt seine Evangel. Glaubenslehre zuerst als eine solche „nach Schrift und Erfahrung" betitelt. Der von ihm gemachte Versuch zur Verwendung der geistlichen Empirie in der Dogmatik lehnt es ausdrücklich ab, diese innere Erfahrung als Erkenntnisquelle zu bestimmen. Die Elemente der inneren Erfahrung bestehen nach seinen Ausführungen 1. aus dem testimonium spiritus sancti und 2. aus dem Niederschlag der religiösen Analogie. In seinen Formulierungen schließt sich Plitt vielfach den Lehraussagen der altprotestantischen Dogmatik an.

Indem er versucht, den Inhalt der religiösen Erfahrung zu beschreiben und in Verbindung mit dem Zeugnis der geschichtlichen Offenbarung zu bringen, betont er 1. daß sich die innere Erfahrung nie ganz fertig zeige, sondern daß sie eine Sache der Entwicklung sei, und 2. daß bei der religiösen Erfahrung uns stets etwas objektiv Entgegentretendes zum persönlichen Eigentum würde.

Aber ohne Antwort bleibt bei ihm die Frage nach der Entstehung und nach dem Werden der persönlichen Heilserfahrung, und ohne Erörterung das wichtige Verhältnis zwischen der natürlichen und der christlichen Erfahrung.

---

1. Hofmanns Rückgang auf das Erfahrungsbewußtsein spez. in der Einleitung zu seinem „Schriftbeweis".

Daß die Wahrheit und Wirklichkeit der christlichen Heilstatsachen durch innere Erfahrung dem Christen fest und gewiß werden könne, betonten nach Schleiermacher besonders J. T. Beck und J. Chr. K. Hofmann. Ersterer ging von „den göttlichen Realitäten" aus, „wie sie objektiv im Gotteswort sich darstellen", wie sie dann aber „auf den inneren Sinn des Subjekts wirken, den Glauben wecken und im Gläubigen selbst zur Lebensmacht werden".

Letzterer greift auf den inneren Heilsstand des wiedergeborenen Christen zurück, um von hier aus die Grundlage zu finden, auf

der der Wahrheitsbeweis für den Inhalt der christlichen Theologie aufzubauen ist. Schon daraus ergibt sich, daß Hofmann unter starkem Schleiermacherschen Einfluß hinsichtlich der Methode der theologischen Erkenntnistheorie gestanden hat. Denn sowohl nach Hofmann wie nach Schleiermacher haben die christlichen Glaubensaussagen das zum Ausdruck zu bringen, was sich als Bewußtsein unserer Lebenszustände ergibt. Besonders in der Einleitung zu seinem „Schriftbeweis" hat Hofmann für die systematische Arbeit als notwendigen Ausgangspunkt den Tatbestand der Wiedergeburt betont.

Das Christentum ist ihm die in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und der Menschheit. Das, was der Christ glaubt, sagt er in seiner „Theologischen Ethik" S. 14, ist nicht „eine Summe von Lehrsätzen, von denen es gewiß wäre, daß sie wahr seien, sondern was er glaubt, ist der Tatbestand eines eigentümlichen Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, dessen er gewiß ist, daß er Wirklichkeit sei. Und er ist dessen gewiß, weil dieser Tatbestand ihn selbst in sich beschließt und er selbst teil hat an dem Verhältnis zwischen Gott und Menschen, welches der Christenheit eigentümlich ist". Wie soll aber das Wesen des Christentums zur näheren Aussage gebracht werden? Hofmann antwortet darauf: Die Erkenntnis und Aussage des Christentums muß vor allem „Selbsterkenntnis und Selbstaussage des Christen" sein.[1]) Wenn so das Lehrganze dargestellt wird, so erscheint es „nicht bloß zugesichert durch irgend eine vergangene Tatsache", nicht bloß durch irgend „eine Anstalt der Gegenwart" verbürgt, sondern dargelegt aus der persönlichen Gemeinschaft mit Gott.[2])

Der wissenschaftliche Beweis für das dogmatische System läßt sich wohl führen, da „das Christentum ein dreifaches, von der wissenschaftlichen Tätigkeit des Theologen unabhängiges Dasein hat: 1. in dem unmittelbar gewissen Tatbestande der Wiedergeburt des Christen, 2. in der Geschichte und dem Bestande der Kirche und 3. in der Heiligen Schrift".[3])

Hierin hat das Christentum ein dreifaches Zeugnis des Heiligen Geistes für sich, dessen Einklang mit der wissenschaftlichen Aussage des Theologen der Beweis für die Richtigkeit der letzteren

---

[1]) Schriftbeweis, Einleitung S. 9. [2]) S. 10. [3]) S. 23.

ist. Hofmann beschränkte sich darauf, den Beweis aus der Heiligen Schrift zu führen.

Das Verhältnis zu Gott, dessen der Christ „teilhaftig geworden ist, hat ein selbständiges Dasein in ihm begonnen, das unmittelbar gewisse Wahrheit ist, von dem ihm selbst einwohnenden Geiste Gottes getragen und verbürgt".[1])

Aus diesem Grunde muß die dogmatische Methode so verfahren, daß sie „weder Beschreibung der christlich-religiösen Gemütszustände, noch Wiedergabe des Inhaltes der Schriftlehre und Kirchenlehre, wie sich derselbe im Christen eigentümlich gestaltet hat, noch auch Herleitung der christlichen Erkenntnisse aus einem obersten Satze, sondern Entfaltung des einfachen Tatbestandes, welcher den Christen zum Christen macht und vom Nichtchristen unterscheidet, zur Darlegung des mannigfaltigen Reichtumes seines Inhaltes".[1])

So „darf nach Hofmann nichts als Aussage des christlichen Glaubens gelten, was sich nicht mit Notwendigkeit ergibt, wenn man jene Aussage über den Tatbestand des Christentums entfaltet. Tatsachen wie die übernatürliche Empfängnis Jesu oder seine Auferstehung, mögen sie immerhin geschichtlich beglaubigt sein, werden Bestandteile des Systems nur, indem sie sich auf jenem Wege der Entfaltung ergeben".

So „läßt er nichts eher als christliche Glaubensüberzeugung gelten, als bis es sich durch die persönliche Heilserfahrung begründet erweist", und seine Darlegung will nur eine „organische Frucht der christlichen Erfahrung" sein. Nur wenn der Theologe den Inhalt jenes Tatbestandes der persönlichen Gemeinschaft mit Gott entfaltet, kommt es zu einem geschlossenen Ganzen, in dem alle einzelnen Sätze ihren notwendigen Ort haben.

„Das Verhältnis Gottes und der Menschheit, wie es in uns gegenwärtig ist, gibt sich einerseits als geschichtlicher Vollzug eines ewigen Verhältnisses, andererseits als die Mitte der Vollzugsgeschichte dieses letzteren zu erkennen."

Diese Grundgedanken Hofmanns entsprechen durchaus den Anschauungen, wie er sie früher schon in der Selbstanzeige seines Werkes „Weissagung und Erfüllung" im Mecklenb. Kirchenblatt ausgesprochen hatte: „Der erste und nächste Weg, auf welchem

---

[1]) Schriftbeweis, S. 11.

die Theologie sich ihres Inhaltes wieder versichern kann, geht von dem Allgemeinsten der persönlichen Heilserfahrung aus, welche den Christen zum Christen macht, und führt von der unmittelbar gewissen Tatsache, welche den Inhalt derselben bildet, auf die Voraussetzungen dieser Tatsache, welche also selbst wieder Tatsachen sein müssen. . . . Der Theologe findet in der Tatsache der Wiedergeburt die ganze heilige Geschichte ihren wesentlichen Ergebnissen nach zusammenbeschlossen, und kann Anfang und Fortschritt derselben aus jenem vorläufigen Abschluß herstellen."

„Oder hat nicht das Verhalten Gottes in Christo zu uns, dessen wir durch persönliche Erfahrung gewiß sind, alles das zur Voraussetzung und ist Ergebnis von alledem, was den wesentlichen Inhalt der Heilsgeschichte ausmacht?"

Das alles kommt mit dem oben Ausgeführten in dem überein, was Hofmann ein andermal so formuliert hat: „Ich der Christ bin nur dem Theologen eigenster Gegenstand der wissenschaftlich-systematischen Aussagen."

Es ist in diesen Gedanken Hofmanns nicht nur eine gewisse formelle Ähnlichkeit mit Schleiermacher zu erkennen, wie Frank [1]) meint, sondern auch die Methode ist wesentlich die Schleiermachersche. Hier und dort derselbe Rückgang auf das fromme Bewußtsein. Allerdings bei Schleiermacher ist die innere Grundtatsache „das durch den Erlöser bestimmte schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, bei Hofmann der Tatbestand der durch Christum vermittelten Gemeinschaft mit Gott". Hofmann hat es vermieden, „den Ausgangspunkt zugänglich zu machen, den Weg zu der grundleglichen und stets neu zu gewinnenden persönlichen Erfahrung des Tatbestandes des Christentums zu zeigen". Er bezeichnet diese Erfahrung, die der Christ gemacht hat, „als eine nicht weiter beweisbare".

Schon hierin liegt ein bedenklicher Irrtum der Hofmannschen systematischen Methode; denn es muß „die dringlichste Aufgabe der Theologie sein", wie dies auch Gottschick fordert, [2]) die Entstehung und die Faktoren der christlichen Erfahrungsgewißheit durchsichtig zu beschreiben.

Aber die Hofmannsche Formulierung und Beschreibung der inneren Erfahrung bezeichnet trotzdem einen wesentlichen Fortschritt

[1]) Frank, Geschichte und Kritik. S. 253.

[2]) Vgl. Gottschick, a. a. O. S. 63.

über Schleiermacher auch insofern, daß diese Erfahrung nach der christlich-biblischen Seite orientiert und bestimmt ist. Vielmehr das Bewußtsein des Wiedergeborenen bezeugt nicht nur ein Abhängigkeitsverhältnis, sondern ein Liebesverhältnis zu Gott, ein Verhältnis persönlicher Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, welches auf einen ewigen, freien, gnädigen Gotteswillen zurückgeht. Dieses Bewußtsein hat zwar seinen Inhalt an der christlichen Verkündigung gewonnen, hat dann aber Selbständigkeit erlangt, weil es diesen Inhalt als erlebten, erfahrenen, göttlich besiegelten in sich trägt.

So genial diese Konzeption Hofmanns ist, diese Methode, aus der Tatsache einer inneren Erfahrung, nämlich der der Wiedergeburt, die ganze Heilige Schrift ihren wesentlichen Ergebnissen nach wiederzufinden, hat doch mit Recht Widerspruch gefunden. Denn nach Hofmanns Methode gewinnt es allerdings leicht den Anschein, als solle auf diesem Wege sozusagen erst erfunden werden, was Gott geoffenbart hat. Ferner, wenn „sehr spezielle geschichtliche Ereignisse“, z. B. „die ganze Vorbereitung Israels für das Kommen des Heilsmittlers oder die Geburt des Sohnes Gottes von der Jungfrau“ „aus dem Tatbestande der Erfahrung sollen erhoben werden“, so kann das nicht ohne Künsteleien abgehen.[1])

Es kann bei diesem Verfahren dahin kommen — und wer wollte leugnen, daß Hofmann dieser Gefahr entgangen wäre? — daß nach dem subjektiven Bewußtsein der Schriftinhalt eine bedenkliche Einschränkung erleidet, und daß die exegetische Kunst zugunsten des eigenen, vorher festliegenden Systems mißbraucht wird. Auch Albr. Ritschl hat einst Hofmann in dieser Beziehung durch den Einwand resp. durch die Forderung bekämpft, daß weder die Selbsterkenntnis noch die Selbstaussage des Theologen wissenschaftlich sein würden, wenn er sich dabei nicht ein anderes als das von Hofmann vorgeschriebene Objekt setzte, nämlich das „Christentum als eine allen gemeinsame geistige Bewegung“.[2])

Rein auf das innere Moment will Hofmann freilich die innere Wahrheitsgewißheit auch nicht gegründet sehen, vielmehr sieht er Christum als den eigentlichen Grund der christlichen Erfahrungsgewißheit an, aber es wird jedenfalls nicht deutlich,

---

[1]) Frank, Geschichte und Kritik. S. 254.

[2]) Rechtf. und V. Bd. II S. 8.

wodurch diese in der Vergangenheit aufgetretene und verstorbene Person mir so nahe tritt, daß sie mir Mittler werden kann".[1]) Infolgedessen fehlt das eigentliche „Fundament" der persönlichen Heilserfahrung.

Von einer eingehenden weiteren Kritik der Hofmannschen Gedanken hinsichtlich der Verwendung der inneren Erfahrung, kann hier füglich abgesehen werden, da dieselbe ausführlich dort nachgeholt wird, wo diese Gedanken abermals auftauchen und als Grundlagen in einem großartigen theologischen System ihren Platz gefunden haben, nämlich bei Frank.

Doch bevor seine Stellung zur inneren Erfahrung näher charakterisiert wird, bedarf es eines kurzen Blickes in eine Glaubenslehre, die — soweit wir sehen — zuerst den Anspruch zugleich mit dem Titel erhebt, die christliche Erfahrung zum Aufbau der Evangel. Glaubenslehre zu verwenden, d. i. in Herm. Plitts Evangel. Glaubenslehre nach Schrift und Erfahrung 2 Bde., Gotha 1863 und 64.

---

2. Der Inhalt und das Verhältnis der inneren Erfahrung zur Wahrheitsgewißheit nach Plitts Evangel. Glaubenslehre.

Wenn Plitt die Tendenz verfolgte, nicht nur aus der Schrift, sondern auch aus der Erfahrung das System seiner Evangel. Glaubenslehre zu entwickeln, so hat er damit nach seiner eigenen Aussage nicht „eine zweite Erkenntnisquelle" der Schrift neben- oder überordnen wollen. Vielmehr ist seine Absicht die, mit der Betonung der inneren Erfahrung gleichzeitig deutlich zu machen, daß er seine Glaubenslehre weder „auf ein einseitiges Schriftprinzip" gründen wolle, noch auf ein mechanisch-traditionelles Konfessionsprinzip. Vgl. S. VII der Vorrede. Andererseits behauptet er aber doch, daß die inneren Beweise für die Wahrheit des Christentums zuletzt die allein wirksamen sind: Der „Beweis des Geistes und der Kraft aus der Erfahrung, welche in allen Beweisen die eigentliche vis argumenti bildet und bei den äußeren nur vermittelter, bei den inneren unmittelbarer hervortritt".[2])

Gleich im ersten Abschnitt seiner Einleitung setzt Plitt bei der Frage nach dem Wesen der Offenbarungsreligion eingehend

[1]) Vgl. Gottschick, a. a. O. S. 67.

[2]) Vgl. Plitt, Evangel. Glaubenslehre, Bd. I, S. 34.

auseinander, daß das „Übernatürliche nicht bloß in der Gestalt außerordentlicher Eingebung als Mitteilung reinerer Erkenntnisse auftreten darf, sondern in einer tatsächlichen Einkehr Gottes bei der Menschheit bestehen muß, kraft deren von dieser eine unmittelbar lebendige, äußere wie innere Erfahrung des göttlichen Lebens gemacht werden kann".[1]) Ja im letzten Grunde kann es überhaupt „nur einen inneren Beweis geben, nämlich den aus dem christlichen Bewußtsein oder dem Erfahrungsbeweis".[2])

Dieser Beweis braucht zur Wirksamkeit eigentlich nur das vernünftige Nachdenken, um die unmittelbare Herzenserfahrung von den verschiedenen Selbstbezeugungen Gottes an den menschlichen Geist auszulegen.[2])

Energisch wendet sich Plitt gegen die äußeren Verstandesbeweise, die schließlich doch immer nur zu einem intellektuellen Christentum führen.[3]) Der Rekurs auf das christliche Bewußtsein bleibt dagegen berechtigt, „wenn nur dieser Begriff richtig d. h. als die konkrete Einheit des Schrift- und Erfahrungszeugnisses im Herzen der Gläubigen gefaßt wird".[4]) Erst mit diesem Erfahrungsbeweis verbunden wirkt der Vernunftbeweis schlagend und begründet eine wahrhaft feste Überzeugungsgewißheit im Glauben.[5]) So wendet sich der Wahrheitsbeweis durch die innere Erfahrung an das innerste Zentrum des Geisteslebens, an das Herz. Dieser Beweis hat aber seine Voraussetzung in der „pneumatisch persönlichen Intuition des Herzens, welchem der aus Wort und Tat Gottes in Christo sprechende Gottesgeist sein stilles und freies, aber lebendiges und wirksames Zeugnis tut. Diesem innersten Geistesbewußtsein liegt die ganze Summe äußerer Erkenntnisse und Empfindungen des irdischen Gesamtlebens zugrunde", aber das Entscheidende bleibt doch „ein unmittelbarer Akt, ein gleichsam elektrisches Getroffen- und Geschlagenwerden von dem Zeugnis der Wahrheit kraft geheimnisvoller, gegenseitiger Berührung und Verbindung von Geist und Geist".[5])

Das wesentlich Glaubenerzeugende in betreff der Offenbarungswahrheit ist also eine unmittelbar geistige Berührung und Ergreifung des menschlichen Geistes durch Gottes Geist.

„Das geweckte Gottesbewußtsein und Gewissen ist die Grundvoraussetzung aller jener inneren Erfahrungserkenntnis von der

---

[1]) Plitt, a. a. O. S. 16. [2]) S. 35. [3]) S. 36. [4]) S. 37, 38. [5]) S. 38.

Wahrheit des Evangeliums."[1]) Auf dieser unmittelbaren Berührung, von der vorher die Rede war, auf diesem pneumatischen, unmittelbaren Anfangspunkt baut sich dann „durch Leben und Denken, Schriftzeugnis und Schriftforschung" „derjenige christliche Erkenntnisbesitz" auf, welchen man mit dem Ausdrucke des christlichen Bewußtseins bezeichnet.

Welche Bedeutung kommt nun nach Plitt diesem so gewordenen christlichen Erfahrungsbewußtsein zu?

Dieses Erfahrungsbewußtsein ist „nicht eigentlich Quelle, noch auch letzte Norm aller weiteren Glaubenserkenntnis im einzelnen" — dieses Prädikat kommt nach Plitt lediglich dem Worte Gottes zu. Vielmehr ist dieses christliche Bewußtsein als wesentlich objektives und nicht bloß menschlich subjektives „der lebendige Keimgrund, auf welchem das Wachstum in der Erkenntnisschule des Wortes und Geistes sich vollzieht".[1])

Soll nun „diese fortschreitende Entwicklung und Befestigung des Erkennens eine gesunde, wahre bleiben", so „darf die geschichtlich gegebene und gottgeordnete Plerosis aller Gewissenserkenntnis und -Überzeugung durch die fortgehende, innere Tradition des heiligen Geistes niemals übersehen und beseitigt werden, welcher dann wieder die organische Verbindung mit dem geschriebenen Worte stetig vermittelt durch sein Zeugnis wie im Buche, so im Herzen".

So wird dann nach Plitts Meinung die Vermittlung hergestellt zwischen den sog. äußeren Beweisen, nämlich dem aus der Schrift und dem aus der Geschichte und „dem neueren Erfahrungsbeweise, alle objektiv getragen und zusammengefaßt von dem göttlichen Geiste als Haupt- und Zentralzeugen".

Eins ist aber hierbei in bezug auf den Geltungsbereich der inneren Erfahrung wohl zu beachten. Niemals darf nämlich dem Selbstzeugnis der Schrift und dem dasselbe fortschreitend immer tiefer entfaltenden Zeugnis des Geistes eine wenn auch noch so lebendige, subjektive christliche Erfahrung einschränkend entgegentreten, wie dies doch bei vielen Gläubigen, auch bei Luther und Zinzendorf noch der Fall war.[2])

Das christliche Erfahrungsbewußtsein darf nur im Einklange mit den Hauptzeugnissen der Heiligen Schrift, namentlich aber

---

[1]) Plitt, a. a. O. S. 39. [2]) S. 88.

„in seiner Übereinstimmung als Gemeinglaube der Auslegung in freier, organischer Weise mitbestimmend und bestätigend dienen".[1])

Plitts Gedanken sind schon darum nicht ohne beachtenswerte Bedeutung, weil er durchdrungen war von der Erkenntnis, daß die bloße Reproduktion der überlieferten Wahrheiten den Anforderungen seiner Zeit nicht mehr genügen würde.

Seine Ausführungen lassen sich nach den obigen Angaben kurz so formulieren: Erfahrung ist wesentlich eine Sache der Entwicklung und nicht des Augenblicks. Das innere Bewußtsein bildet sich, und zwar ebenso durch eine Summe von äußeren Erkenntnissen und Empfindungen des irdischen Gesamtlebens wie durch ein geheimnisvolles Berührtwerden der transzendenten Welt.[2]) Das Erfahrungsbewußtsein ist erweiterungsfähig und muß erweitert werden durch stetige Erlebnisse.

Das zweite aus seinen Gedanken klar Hervortretende ist die Tatsache, daß uns in der inneren Erfahrung etwas Objektives entgegentritt und zum bleibenden persönlichen Eigentum wird. Dieser Umstand, der ja auch bei Schleiermacher und Hofmann nicht fehlte, ist in den Erörterungen der Gegenwart zum festen und unbestrittenen Punkte geworden.

Welches sind aber die religiösen Elemente der inneren Erfahrung bei Plitt? Es ist zunächst dasjenige, was er immer wieder als das Wichtigste hervorhebt ganz in Übereinstimmung mit den Aussagen der altprotestantischen Orthodoxie: der Geist Gottes, das testimonium Spiritus sancti. Durch den heiligen Geist wird der Grund zur religiösen Erfahrung gelegt. Bewirkt er doch das gleichsam elektrische Getroffen- und Geschlagenwerden von dem Zeugnis der Wahrheit. Nur im steten Kontakt mit dem Spiritus sanctus entwickelt sich das christliche Erfahrungsbewußtsein, aus dem heraus eine Reproduktion der dogmatischen Aussagen erfolgen kann.

Das zweite Element der persönlichen Heilserfahrung ist die religiöse Analogie. Da es eine bekannte Eigenschaft der Heiligen Schrift ist, daß ihre Aussagen und Aussprüche untereinander in einem harmonischen Verhältnisse stehen und sich gegenseitig aufhellen und erläutern, so muß durch die zentrale Wirkung einiger Hauptstellen auf das Innere auch nach und nach eine

[1]) Plitt, a. a. O. S. 88. [2]) S. 38.

Erklärung der dunkleren Stellen erfolgen. Die wahre analogia fidei, sagt Plitt, ist keine andere als „die analogia sacrae scripturae d. h. die klaren Haupt- und Grundstellen der Heiligen Schrift geben den Wegweiser ab für die Erklärung der abgeleiteten und dunkleren Gegenstände".

Und nur insofern die Erkenntnis der Hauptstellen und -zeugnisse in das christliche, durch den Geist geweckte Erfahrungsbewußtsein übergegangen ist, darf dieses für die Schriftauslegung und für die systematische Darstellung Verwendung finden.

Sicherlich liegen in diesen Ausführungen richtige Gedanken, und erfreulicherweise wird hier der Versuch gemacht, das Schleiermacher'sche unmittelbare Abhängigkeitsbewußtsein als christliches Erfahrungsbewußtsein mehr nach seiner christlichen und biblischen Seite hin zu bestimmen und zu beschreiben. Denn Plitt schließt sich in seinen Formeln den Aussagen der geschichtlichen Offenbarung durchgehends an.

Aber es bleiben doch viele Fragen und Probleme über die Entstehung, über das Wesen und Werden der inneren Erfahrung ohne Lösung, ja ohne Erwähnung. So fehlt der Ausweis unterscheidender Merkmale der christlichen von der natürlichen Erfahrung. Worin stimmen beide überein und worin lassen sie Differenzen erkennen? Vor allem finden sich kaum einige Erörterungen über das schwierige Problem: in welchem Verhältnis steht der Inhalt des persönlichen Innenlebens zur Geschichte, zur Schrift?

Infolgedessen ist der Gewinn von Plitts Ausführungen hinsichtlich der Erfahrung nicht eben groß und trägt wenig zur Weiterbildung der theologischen Erkenntnistheorie bei, wie ja tatsächlich der Einfluß Plitts sich lediglich auf die theologischen Kreise der Brüdergemeine beschränkt hat.

Von ganz anderem, bedeutenderem Einflusse sind hingegen die Ausführungen über die christliche Erfahrung seitens des Mannes geworden, der wohl am gründlichsten und tiefsten die Sache und den Begriff der inneren Erfahrung in der neueren Theologie behandelt hat, die Ausführungen des großen Erlanger Theologen Frank.

IV. Abschnitt:

Die Tatsache der christlichen Erfahrung als der Grundlage im System der christlichen Gewißheit von Frank und ihre Beurteilung durch Dorner und durch die gegenwärtige Theologie.*)

Wie Hofmann das Christentum als einen Komplex subjektiv erlebter, geistlicher Realitäten und als Produkt besonderer geschichtlicher Veranstaltungen Gottes verstehen lehrte, so hat Frank seine ganze Theologie an jenem ersten Gedanken Hofmanns orientiert. Infolgedessen stellt auch er die persönliche innere Erfahrung durchaus in den Mittelpunkt seines Systems so zwar, daß er dieselbe zugleich als Erkenntnisprinzip und Erkenntnisquelle der

*) Vgl. hierzu:
Frank, System der christlichen Gewißheit. 2 Bde. Erlangen 1879.
" Geschichte der neueren Theologie.
" Dogmatische Studien. Leipzig 1892.
Gottschick, Die Kirchlichkeit der sog. kirchl. Theol. 1890.
Frank, Zur dogmatischen Prinzipienlehre. N. Kirchl. Ztschr. Bd. IV. 1893.
Loeber, Das testimonium Spiritus sancti. N. Kirchl. Ztschr. Bd. IV. 1893.
J. Köstlin, Die Begründung unserer sittl. relig. Überzeugung. Berlin 1893.
J. Rüling, Die Grundlagen des christl. Glaubens 2c. Erlangen 1888.
E. Cremer, Über die Entstehung der christl. Gewißheit. Gütersloh 1893.
Bachmann, Die persönliche Heilserfahrung der Christen und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnis der Apostel. Leipzig 1899.
Daxer, Der Subjektivismus in Franks „System der christl. Gewißheit". Beiträge zur Förderung der Theol. Gütersloh 1900.
Schnedermann, Frank und Ritschl. Leipzig 1891.
Reischle, Ztschr. für Theol. und Kirche. VII. Bd. 1897.
Bernoulli, Die wissenschaftl. und kirchl. Methode in der Theol. Freiburg 1897.
Steinbeck, Das Verhältnis von Theol. und Erkenntnistheorie. Leipzig 1898.
Kübel, Gedanken über die Autorität für den Glauben und die Glaubenswissenschaft. N. Kirchl. Ztschr. Bd. IV.

christlichen Wahrheit ansieht. Von der Behauptung ausgehend, daß die zentrale Gewißheit des Christen auf der Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung ruht, legt Frank die Entstehung und das Wesen der natürlichen Erfahrung auseinander, um dann die Übereinstimmung und Unterscheidung der christlichen und natürlichen festzustellen. Den Begriff der Erfahrung bestimmt er als den unmittelbaren Niederschlag der auf der Gleichartigkeit der in der objektiven und subjektiven Welt herrschenden Formen, Gesetze und Ideen beruhenden Wechselwirkung zwischen Objekt und Subjekt oder als die Summe der im Subjekt sich ablagernden Eindrücke einer objektiven Welt. Das Subjekt muß durch seine eigene Erfahrung der Wiedergeburt sich der christlichen Glaubenswahrheit versichern und aus dieser durch Analysen den gesamten Inhalt des Glaubens ableiten. Darin besteht Franks subjektiver Ausgangspunkt und seine subjektive Methode.

Aber nicht von der Tatsache der Wiedergeburt, sondern allein von der Rechtfertigung als von einem in sich selbst Gewissen ist mit Recht nach Dorners Ansicht der Ausgangspunkt für eine Lehre der christlichen Gewißheit zu nehmen, wobei der Zusammenhang der Gewißheit mit der Person und dem Werke Christi festzustellen ist. — Es fehlt bei Frank an dem durchschlagenden Beweise, daß die altkirchlichen, lutherischen Formeln, die Frank der subjektiven Gewißheit entnimmt, in dieser Besonderheit in derselben enthalten sind, andererseits mangelt bei ihm eine Kontrolle darüber, daß die Veränderung, die Frank Wiedergeburt nennt, eine spezif.-christliche und gegen subjektive Täuschungen gesicherte ist. Zudem basiert die konkrete Auseinandersetzung der christlichen Erfahrung bei Frank auf rein philosophischen Voraussetzungen, denen die These des erkenntnistheoretischen Realismus zugrunde liegt in Analogie des Ausgangspunktes der neueren Philosophie. Wird ferner die Heilserfahrung zum tragenden Grunde der Heilsgewißheit gemacht, so wird der Heilsbesitz mit Unrecht reduziert auf ein lediglich inneres Erlebnis, während in Wirklichkeit der Heilsbesitz weit über das Innenleben hinausgreift und vielfach erst Hoffnung auf eine Vollendung ist, die sich der Erfahrung und der Erkenntnis für jetzt noch entzieht.

1. Die Hauptfaktoren und der Aufbau des Systems der christlichen Gewißheit von Frank.*)

Daß Frank nach Schleiermacher der Hauptvertreter der modernen Erfahrungstheologie ist, tritt am deutlichsten in seinem System der christlichen Gewißheit hervor. Hier erscheint der ganze Subjektivismus seiner theologischen Grundanschauungen, der subjektive Ausgangspunkt und die subjektive Methode in scharfsinniger, wissenschaftlicher Durchbildung und Rechtfertigung.

Die zentrale Gewißheit des Christenstandes beruht nach Frank — damit nehmen wir den tragenden Punkt seines Systems vorweg — im letzten Grunde auf einer sonderlich sittlichen Erfahrung, auf der Tatsache der Wiedergeburt und Bekehrung.

Um die durch die Wiedergeburt gewonnene, subjektive Verbürgung der christlichen Wahrheit zu verdeutlichen, gibt Frank eine ausführliche Entwicklung darüber, wie Gewißheit überhaupt zustande kommt.

Überall, wo Gewißheit sich findet, entsteht sie nie anders als durch subjektive Vermittlung; denn über alles, was in unsere Gewißheit eingeht, muß letztlich das Subjekt entscheiden, nur dieses ist es, das bei der Entscheidung, die jedes Wissen voraussetzt, den Ausschlag gibt.

In der Gewißheit sieht Frank nur einen Zustand, in dem sich ein Subjekt befindet, das von einem Objekt irgendwie beeinflußt wird oft gegen den Willen des ersteren. Nach dem Eindruck bestimmt das Ich, der einzelne das Wesen der Dinge; das ist die Grundthese in der subjektiven Methode. Da aber das gleiche Objekt auf verschiedene Personen häufig einen verschiedenen Eindruck hervorbringt, so ergibt sich, daß auch das Subjekt einen Einfluß auf das Objekt hat. Um diese Wechselwirkung zwischen Objekt und Subjekt zu erklären, ist notwendig eine zwischen beiden bestehende Gleichartigkeit anzunehmen. Es herrschen eben in der objektiven Welt dieselben Formen, Gesetze und Ideen wie in der subjektiven. Den unmittelbaren Niederschlag aus der auf jener Gleichartigkeit beruhenden Wechselwirkung, die Summe jener

*) Vgl. hierzu:
Frank, System der christl. Gewißheit. Bd. I.
Rüling, Die Grundlagen des christl. Glaubens auf Grund von Franks System der christl. Gewißheit. Erlangen 1888.
Dazer, Der Subjektivismus Franks. Gütersloh 1900. Erster Teil.

im Subjekt sich ablagernden Eindrücke nennt Frank Erfahrung, aus der sich leicht mit Hülfe der Reflexion und Abstraktion ein Nachbild des Erfahrungsobjektes schaffen läßt. So entwickelt sich allmählich aus der Erfahrung die Erkenntnis. Dieses denkende Erkennen, das zwar stets von der Erfahrung ausgeht, kann der letzteren auch vorauseilen oder ihr nachfolgen.

Der mangelhaften oder aussetzenden Erfahrung kommt das Denken durch Hypothesen zur Hülfe.

So hat also Frank drei für die Bildung und Erzeugung der Gewißheit unbedingt erforderliche Faktoren aufgestellt: a. die Erfahrung, b. die Erkenntnis und c. die Übereinstimmung beider. Wo diese drei Stücke vollständig vorhanden sind, da wird die Gewißheit auch vollkommen sein. Ist allerdings die Erfahrung lückenhaft, oder setzt sie sich unvollständig in denkenden Begriff um, so erscheint der Irrtum.

Notwendig muß sich unsere eigene Erfahrung ergänzen und bestätigen an der Erfahrung anderer, wobei die sittliche Beschaffenheit das Maß bildet für die Verläßlichkeit der Personen, durch deren Erfahrung wir unsere eigene vervollständigen.

Auf Grund einer Parallele zwischen der so entstandenen und beschriebenen Gewißheit stellt Frank folgende drei Punkte einer gemeinsamen Übereinstimmung fest:

1. Bei beiden erscheint ein Gegenüber von Objekt und Subjekt.

2. Auch bei der christlichen Gewißheit herrscht eine Gleichartigkeit von Objekt und Subjekt. Es fehlt auch hier die Wechselwirkung nicht zwischen Objekt und Subjekt, deren Niederschlag sich dem Subjekt als christliche Erfahrung darstellt.

3. Aufeinanderbeziehung von Erfahrung und Erlebnis: Auch in der christlichen Gewißheit kann die Erkenntnis der Erfahrung voraneilen und leere Stellen der Erfahrung durch Hypothesen überbrücken.

Der große Differenzpunkt aber zwischen der natürlichen und der christlichen Gewißheit liegt nach Frank darin, daß die letztere auf einer eigenartigen sittlichen Erfahrung beruht, nämlich auf der Tatsache der Wiedergeburt und Bekehrung.

Diese Erfahrung soll 1. die Festigkeit der christlichen Gewißheit und 2. ihre Partikularität und ihre nicht gleichmäßige Notwendigkeit erklären. Auch für den natürlichen Menschen existiert durch Vermittlung des Gewissens eine unmittelbare sittliche

Erfahrung, die mit der Person des Subjektes aufs engste zusammenhängt, es eignet dieser Erfahrung der Faktor der Freiheit. Daher findet sich die sittliche Erfahrung bald zur äußersten Feinheit entwickelt, bald zur äußersten Abstumpfung herabgedrückt. Jedenfalls sind die sittlichen Erfahrungen von außerordentlicher Energie.

Diese allgemein sittliche Erfahrung ist es, die nach Franks Ansicht von der spez. sittlichen Erfahrung des Christen vorausgesetzt wird. Diese letztere, bei der das Religiöse vom Ethischen nicht getrennt werden kann, bestimmt den obersten Zweck und den absoluten Wert der Persönlichkeit, sie ist mit absoluter Festigkeit verbunden, da sie sowohl auf der Unmittelbarkeit der geistlichen Erfahrung als auch auf der Bedeutung, welche sie für die ganze Persönlichkeit selbst hat, beruht.

Dies führt Frank auf den eigentlichen Hauptpunkt seines Systems, auf das Wesen und auf den Begriff der Wiedergeburt. Er bestimmt dieselbe als die Setzung eines neuen Ichs in Kraft göttlicher Impulse, die eine völlige Umwandlung des früheren sittlichen Lebensbestandes im Subjekt vollziehen. Diese innere Revolution, in der der neue Mensch an die Stelle des entthronten alten tritt, bedarf einer steten Erneuerung analog der ursprünglichen Setzung. Infolge der Wiedergeburt entstehen im Menschen zwei Willensrichtungen, die stetig miteinander um den Besitzstand ringen. Vollkommen ist die Wiedergeburt nur dann, wenn der Mensch sich willentlich dem neuen Leben zuwendet und das neue Ich den beherrschenden Mittelpunkt einnimmt und die Lebensbetätigungen der gesamten Persönlichkeit reguliert. So wird die Wiedergeburt zur Bekehrung.

Bei der Frage nach der Berechtigung dieses Vorganges lehnt Frank das testimonium Spiritus sancti ab. Der christliche Lebensbestand ist zwar nach seiner Ansicht die Wirkung des heiligen Geistes, das Zeugnis desselben wirkt mitzeugend. Aber das Subjekt muß doch durch sich selbst der Wahrheit versichert werden.

Die sicherste Bürgschaft für das Normale der Wiedergeburt ist das eigene, unmittelbare Bewußtsein des Christen. Die Prinzipsetzung für die christliche Gewißheit liegt in dem schlechthin befriedigten, die Sehnsucht für immer stillenden Leben, das sittliche Bedürfnis sieht sich durch den Empfang völlig befriedigt. So

wird letztlich der Vollzug der Selbstvergewisserung nach Frank in die Selbstentscheidung des Subjekts verlegt. Mit dieser zentralen, persönlichen Gewißheit sollen dann die Objekte des christlichen Glaubens in ihrem Wesen und Zusammenhange sicher und unerreichbar geworden sein. So werden dem Christen zuerst die immanenten Glaubensobjekte: 1. seine Sünde und seine natürliche Unfreiheit gewiß, 2. die ihm widerfahrene Gerechtigkeit und die geistliche Willensfreiheit, und 3. die gewisse Hoffnung auf Vollendung. Hieran schließt sich ein zweiter konzentrischer Kreis, eine vermittelte Gewißheit von transzendenten und als dritter Kreis von transeunten Glaubensobjekten, während sich ein dritter Teil der christlichen Gewißheit auf die Objekte des natürlichen Lebens erstreckt.

Das tragende Fundament für sein System ist also bei Frank die Tatsache der Wiedergeburt, die unauflöslich verbunden ist mit sittlicher Erfahrung. Die Klarlegung und Entwicklung der durch diese beiden genannten Faktoren zustande gekommenen Gewißheit fußt nach Frank auf einer Theorie über die Entstehung der natürlichen Gewißheit. An diesen drei Punkten hat demnach auch wesentlich die Kritik eingesetzt.

---

2. Dorners negative Anmerkungen zu Franks System der christlichen Gewißheit.

Dorner war nach seiner eigenen Aussage der erste, welcher Franks System zum Gegenstande einer ausführlichen Kritik gemacht hat.[1]) Er setzt mit derselben am Zentrum des Frank'schen Systems ein, beim Begriff der Wiedergeburt. Mit Unrecht leite Frank aus dem in sich selbst gewissen Bewußtsein der Wiedergeburt durch bloße Analyse den gesamten Inhalt des christlichen Glaubens ab. Lasse auch Frank den objektiven dogmatischen Inhalt bedeutend mehr zur Geltung kommen, so entspreche seine Beschreibung des christlichen Bewußtseins durchaus der Art Schleiermachers, der das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit vom Absoluten als Grundlage für die religiöse Gewißheit hingestellt hatte. Mit Recht erhebt er darum gegen Frank den Vorwurf des Subjektivismus. Einen großen Fortschritt über Frank hinaus und ein tiefgehendes Verständnis des christlichen

[1]) Vgl. Dorner, Christliche Glaubenslehre. 1879—1881.

Glaubens bedeutet Dorners kritische Bemerkung dahingehend, daß es unrecht sei, die Wiedergeburt in das Zentrum der Gewißheit als Ausgangspunkt zu stellen. Im Gegensatz hierzu fordert er, daß die Rechtfertigung als etwas in sich selbst Gewisses diesen Platz einzunehmen habe, eine Entdeckung, die unter den späteren Bearbeitern dieser Frage nur einer zu würdigen und in die Wirklichkeit umzusetzen verstanden hat.[1])

Gegen den Begriff der Wiedergeburt polemisiert Dorner auch darum so energisch, weil diese nie als eine fertige und vollkommene vorausgesetzt werden dürfe, vielmehr sei die Entwicklung des Glaubens und der stetige Fortschritt in der Wiedergeburt aufzuzeigen. Mit sicherem Griff hat Dorner damals schon noch einen anderen Fehler Franks herausgestellt.[2]) Mit Unrecht habe nämlich Frank das testimonium Spiritus sancti für die christliche Gewißheit zurückgestellt, um die Selbstgewißheit, die in sich selbst ruhe, zu behaupten. Denn ein in sich ruhendes Selbstbewußtsein könne nie eine objektive Sicherheit für das Heil abgeben.[3]) Allein der lebendige Gott muß nach Dorners Ansicht die oberste Gewähr für unsere Gewißheit bilden, andernfalls würde letztere in der Luft schweben. In diesem Zusammenhange betont Dorner auch die enge Verbindung unserer Gewißheit mit der Gemeinschaft Christi. Der Christ muß erst den Gnadenblick Gottes erfahren haben, um sich auf Grund dessen als Kind Gottes zu wissen. Nicht das Ich gibt dem Objekt, sondern das Objekt dem aufnehmenden Ich die Gewißheit. Der Glaube ist zwar subjektiver Vermittlungspunkt, aber nicht letztes verbürgendes Prinzip. Vergeblich hat Loeber[4]) Frank gegen diesen auch von Polstorff erhobenen Vorwurf zu schützen versucht. Es wird bei Dorners Feststellung bleiben müssen, daß der Glaube stets auf ein letztes Objektives gerichtet sein muß,[3]) daß er durch objektive Tatsachen getragen sein muß.

Schließlich erhebt Dorner ein ernstes Bedenken gegen Anlage und Gang des Systems der christlichen Gewißheit überhaupt, das im Vergleich zum System der christlichen Wahrheit denselben Inhalt vorführt nur mit dem Unterschiede, daß das eine, das

---

[1]) Vgl. M. Kähler, Die christliche Glaubenslehre.

[2]) Vgl. a. a. O. S. 40 ff.

[3]) a. a. O. S. 42.

[4]) Vgl. Loeber, das testimonium Spiritus sancti. N. Kirchl. Ztschr. Bd. IV.

System der christlichen Gewißheit, von der subjektiven Empirie des Christen zu Gott führe, das andere den umgekehrten Weg einschlage. So werde eine doppelte Glaubenslehre geboten.[1])

Der Inhalt des Systems der christlichen Gewißheit solle eigentlich vom objektiven Lehrinhalt des Glaubens absehen, in Wirklichkeit aber bringe er schon den ganzen Inhalt der christlichen Wahrheit. Auf der anderen Seite werde das objektive System der christlichen Wahrheit unter den Gesichtspunkt gestellt, die subjektive Gewißheit zu begründen.

So kommt es zu einer doppelten Dogmatik, von der die eine von oben nach unten, die andere von unten nach oben gehe.

---

3. Die Dorner'schen Einwände und Franks Beurteilung in der gegenwärtigen Theologie.

Die große Frage, die also im System der christlichen Gewißheit behandelt werden soll, ist die Frage nach der Vergewisserung und Verbürgung des Glaubens. Schon die scharfe Stellung dieses Problems durch Frank ist von größter Bedeutung. Aber man wird den Ausstellungen Dorners an Franks Beantwortung der Frage nach der Begründung der christlich-sittlichen Überzeugung im wesentlichen zustimmen müssen, ja man wird noch in mehreren, von Dorner nur angedeuteten oder unerwähnt gelassenen Punkten bei der Beurteilung der Grundlagen des Systems der christlichen Gewißheit weitergehen dürfen und müssen.

Dorner hatte mit vollem Rechte auf das Unzulängliche hingewiesen, die christliche Gewißheit allein auf den Akt der Wiedergeburt zu gründen. In Wirklichkeit finden nämlich an der Tatsache der Wiedergeburt und an der damit verbundenen Gewißheit alle Formeln der älteren Dogmatik Schutz, obwohl man sich doch der Einsicht nicht verschließen wird, daß die altkirchlichen und lutherischen Formeln, die Frank der Gewißheit entnimmt, in dieser Besonderheit wenigstens nicht in ihr erhalten sind. Jedenfalls — darin wird man Seeberg zustimmen müssen — reicht die Formulierung der aus dem Bewußtsein abgeleiteten Lehrsätze weit darüber hinaus, was die religiöse Erfahrung als solche wirklich in sich faßt, und worüber sie Rede zu stehen vermag.[2])

---

[1]) S. 43. [2]) Vgl. Pr.R.E.³ s. v. Frank. Bd. VI S. 161.

Ferner aber, wer gibt dem Subjekt Gewißheit darüber, daß die Veränderung bei Frank, die er Wiedergeburt nennt, auch eine spezifisch-christliche ist? Findet sich nicht auch bei den Stoikern und in der Lehre Buddhas die Sache der Wiedergeburt? Wir haben bei Frank keine Kontrolle dafür, daß die Wiedergeburt so, wie er sie beschreibt, auch eine wahrhaft christliche ist. Es hat einst Polstorff [1]) schon mit großem Nachdruck darauf hingewiesen, daß die von Frank beschriebenen subjektiven Akte sehr fallibel seien und Täuschungen zulassen. Ist doch der Gläubige in dieser Welt nur unvollkommen erneuert, so daß der alte Mensch noch fortwährend unser Bewußtsein trübt und unser Urteil fälscht, [2]) wie ja dieser Umstand auch von Frank ausdrücklich zugegeben wird, [3]) wo er sagt, daß eine Erkenntnis nur eine allmählich wachsende ist. Die Erfahrung des neuen Ichs ist jedenfalls wechselnd und eine in fortwährender Bewegung begriffene Größe.

Auch von Gottschick ist mit vielem Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die mit der persönlichen Erfahrung der Wiedergeburt gegebene Gewißheit durchaus nicht in sich selbst beruhe, sondern eine weitere Gewißheit voraussetze, um erlebt werden zu können. [4]) Und allerdings muß das Stehen in einem Verhältnis der Schuldfreiheit die objektive Voraussetzung der innern Erfahrung sein.

Daxer gibt in seiner Rechtfertigung Franks Stellen an, die besagen, daß Frank auch der letztgenannten Ansicht war, daß er jedoch meinte, daß für das Subjekt das Verhältnis der Schuldfreiheit in und mit der Wiedergeburt gesetzt sei. [5]) Aber nach Gottschicks wie nach unserer Ansicht ist die Schuldfreiheit nicht nur als objektiv, sondern auch als subjektiv d. h. als die Erfahrung der innerlich zuteil gewordenen Gewißheit der Schuldfreiheit die Bedingung für die Wiedergeburt und Bekehrung. [6])

Die Gewißheit wird also von der objektiv vorhandenen und subjektiv erfahrenen Schuldfreiheit getragen.

All den oben gerügten Mängeln wäre Frank entgangen, wenn bei ihm die Beziehung zwischen der inneren Erfahrung und

---

[1]) Vgl. Subjektivismus, S. 92.
[2]) Vgl. Polstorff, Subjektivismus, S. 95.
[3]) Vgl. Gewißheit, S. 315.
[4]) Vgl. Die Kirchlichkeit ꝛc., S. 133.
[5]) Vgl. Daxer, a. a. O. S. 57 f.
[6]) Vgl. Gottschick, a. a. O. S. 132 und Daxer, a. a. O. S. 59.

der Persönlichkeit Christi herausgestellt worden wäre. Gottschick hat diese Forderung so formuliert: „Die Anschauung von der geschichtlichen Wirklichkeit Christi und die Lebenserfahrung, welche aus dem Personenverhältnis zu dieser im Bewußtsein vorhandenen, objektiven Größe erwachse, ist die wahre Quelle der christlichen Glaubenserkenntnis."

Ob zu dieser Forderung nicht noch andere hätten hinzutreten müssen, ist an einer anderen Stelle noch weiter zu erörtern, jedenfalls mußte der geschichtliche Zusammenhang unseres christlichen Lebensstandes mit der Person Christi zweifelsohne klar und durchsichtig aufgezeigt werden.

Gewiß hat Frank es verstanden, das Wesen und die Entstehung der christlichen Erfahrung als des notwendigsten Faktors der Wiedergeburt außerordentlich durchsichtig zu beschreiben. Aber man kann sich doch nicht verhehlen, daß diese ganze konkrete Auseinanderlegung der Erfahrung im System der christlichen Gewißheit sich auf philosophischen Voraussetzungen aufbaut, daß sie lebhaft erinnert an die Lehre der Stoiker von der συγκατάθεσις d. h. von der Evidenz oder dem Einleuchtenden des unmittelbaren, sinnlichen Eindruckes. Es liegt seinen Ausführungen über den Prozeß der Entstehung einer natürlichen Erfahrung lediglich die These des erkenntnistheoretischen Realismus zugrunde.

Frank sowohl wie sein späterer Kritiker Herrmann gehen allein auf das Grundlegende der Erfahrung ein, ohne dieselbe, wie ja vorher schon angedeutet wurde, weiter in Beziehung zu bringen. Warum die Erfahrung d. h. jede Erfahrung nicht auch trüglich sein kann,[1]) worin besonders aber die Kriterien einer gesunden, christlichen Erfahrung gegeben sind, das bleibt bei Frank ungesagt.

Indessen doch nicht völlig. Die Normalität des Zustandes der religiösen Umwandlung bezeugt dem Subjekt sein unmittelbares Gefühl,[2]) das Maß und der Grad der christlichen Gewißheit richtet sich nach der Sittlichkeit des Subjektes. Der Christ sieht sein sittliches Bedürfnis befriedigt durch den sittlichen Empfang; das also ist letztlich die Bürgschaft für die religiöse Gewißheit

---

[1]) Vgl. zu dieser Bemerkung O. Flügel, A. Ritschls theologische Ansicht. 1895. S. 110: „Jeder Erfahrungsbeweis ist mit der größten Vorsicht aufzunehmen."

[2]) Vgl. System der christlichen Gewißheit. S. 104 ff.

des Christen. Da es Frank aber vermeidet, an dieser Stelle eine genaue Definition über das Wesen der christlichen Sittlichkeit zu geben, so bleibt sein System auch hier ohne festen Stützpunkt.

Die religiöse Erfahrung kann wohl der Anfangspunkt oder der Berührungspunkt für die Glaubensgewißheit sein, aber Erfahrung ist und bleibt stets nur mein Urteil über eine Sache, also subjektiv bedingt. Es wird ihr infolgedessen stets eine große Unvollkommenheit und Relativität anhaften, so daß sie in der Anfechtung leicht wankend werden und uns als eine Illusion erscheinen kann.[1]) Die Erfahrung kann nicht der Ausgangspunkt der christlichen Gewißheit sein;[2]) denn ein subjektives Urteil ist nie jenem positiven Tatbestande gleich, der doch stets die objektive Grundlage aller Vergewisserung der religiös-sittlichen Überzeugung bilden muß. Darum gerade, weil bei der Entstehung der christlichen Heilserfahrung Faktoren meines eigenen, irrtumsfähigen Ichs mitwirken, ist es außerordentlich bedenklich, in der durch diese Erfahrung zustande gekommenen subjektiven Gewißheit den Maßstab für die Darstellung des Objektiven zu nehmen. Und wenn auch Frank wohl selbst nicht gemeint hat, in der Erfahrung der Wiedergeburt nun den Abdruck der ganzen, vollen Wahrheit zu haben, so war er jedenfalls der Meinung: wenn der Christ nur eine Reihe jener Faktoren, aus denen die Heilsgewißheit entsteht, wirklich erfahren hat, so kann er auch der Offenbarung in den anderen Stücken trauen, bis zu denen seine subjektive Erfahrung in ihrer dermaligen Beschaffenheit nicht heranreicht.[3])

Gerade in der letzteren Bemerkung Franks liegt indirekt das Zugeständnis, daß der Heilsbesitz des Christen über dies innerliche erfahrene Heil weit hinausgreift.

Gewiß sind alle neutestamentlichen Schriftsteller darin einig, daß das Christenleben in der Erfahrung und in dem Erlebnis eines bedeutsamen Umschwunges besteht, welcher nicht durch des Gläubigen eigene Kraft hervorgerufen ist. Aber diese subjektive Erfahrung kann nicht der alleinige und tragende Grund der Gewißheit des Christen sein; denn der Heilsbesitz des Christen kann „keine bloß innere Geschichte“, kein bloßes Erlebnis sein, vielmehr schließt er die stete reale Beziehung zu Gott in sich.

---

[1]) Vgl. Haak, Wesen und Bedeutung der christl. Erfahrung. S. 23.

[2]) Zöckler, Theol. Handbuch. Bd. III, S. 60.

[3]) System der christl. Gewißheit. Bd. I, S. 31, 35 f.

Denn überall tritt im Neuen Testament klar hervor, daß die Gewißheit des Christen gebunden ist an das um Christi willen „umgestaltete Urteil Gottes über uns, und daß der Heilsbesitz zugleich immer erst Hoffnung auf eine Vollendung ist, die sich der Erkenntnis des Subjekts jetzt noch vollends entzieht". Das Urteil Gottes über uns ist es, worauf eine Lehre der christl. Gewißheit stets zunächst zurückzugehen hat.[1]) Nirgends wird auch im Neuen Testamente „die Wahrheit über Christum und sein Werk von dem persönlichen Erleben des Christen aus konstruiert. Wohl fügt sich zwar dieses unmittelbare Erleben in die Glaubensüberzeugung des Christen als Stütze seiner Gewißheit ein, aber nicht sie, sondern die in der Heilsgeschichte vollzogene, im Evangelium objektiv wiedergegebene und fortgepflanzte Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens in Christo ist der letzte Halt des Glaubens, ist die höchste Norm der Wahrheit und der zuverlässigste Träger der christlichen Gewißheit".[2])

Weil die persönliche, innere Erfahrung in sich schwankend ist und ihre Maßstäbe erst anders woher nimmt, darum wird sie mit Unrecht zum obersten Kanon der Glaubenswahrheit erhoben. Darum tritt auch Kaftan der Methode Franks entgegen, die nach seiner Meinung nur auf einen toten Strang führen kann. Die subjektive Frömmigkeit bietet keine genügende Grundlage von erweisbarer, objektiver Sicherheit, um hierauf die christliche Erkenntnis aufzubauen.[3]) Vielmehr will er die Heilige Schrift wieder als alleiniges Erkenntnisprinzip der Dogmatik einsetzen.[4])

Hofmann hat einst über Franks System der christlichen Gewißheit geurteilt, er habe den Eindruck gehabt, dasselbe bedeute einen Rückfall auf die Stufe der intellektualistischen Verkehrung des Christentums. Und in der Tat, die ganze Art, wie Frank das Problem der Glaubensgewißheit zu lösen versucht, steht mit dem Wesen des christlichen Glaubens in Widerspruch.

---

[1]) Vgl. hierzu die Schrift von Bachmann, „Die persönliche Heilserfahrung des Christen und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnis der Apostel." Leipzig 1899 und dazu die von mir gegebene Kritik in der D.-Ev. Kirchenztg. 1901. Jahrg. XV Nr. 20: Neue Beiträge zur Untersuchung über den Begriff der religiösen Erfahrung. — Besonders den im Schlußabschnitt von Bachmann gegebenen Resultaten stimmen wir völlig zu.

[2]) Bachmann, a. a. O. S. 245.

[3]) Kaftan, Dogmatik. Freiburg i. Br. 1897. S. 28.

[4]) Kaftan, a. a. O. S. 28, 44 u. a.

Denn wenn er zur Begründung und Erklärung der christlichen Gewißheit eine Theorie von der Entstehung der natürlichen Gewißheit voraussetzt, so bringt er außer den oben erwähnten philosophischen Hülfsbegriffen [1]) die fremdartigen Methoden der neueren philosophischen Spekulation und der Erfahrungswissenschaft von Naturgegenständen für die theologische Arbeit in Anwendung. Darum braucht man ja die Gewißheit Franks noch nicht „ein unnatürliches Gebilde künstlicher Reflexion zu nennen". [2]) Das hieße doch die Wahrheitselemente unberücksichtigt lassen, die Frank unter dem gewaltigen Eindruck einer inneren Bezogenheit auf den lebendigen Gott in seinem Systeme niedergelegt hat. Denn daran ist nicht zu zweifeln, daß Frank, wenn auch sein Ausgangspunkt spez. in seiner wissenschaftlichen Ausdrucksweise eine Analogie mit dem Ausgangspunkt der neueren Philosophie d. h. des mit sich selbst sich identisch wissenden Ichs haben mag, sich seines theologischen Prinzips nur bewußt geworden ist im Zusammenhange mit einem besonderen geschichtlichen Faktum seines Lebens.

Eine andere Schwäche seines Systems liegt darin, daß die gesamte Entwicklung und Durchführung ohne Beziehung zu den Aussagen der Heiligen Schrift bleibt, die nur ganz vereinzelt zitiert wird. Diese fast völlige Beiseitelassung des biblischen Stoffes, die mangelnde Verbindung mit dem Heilsorganismus der geschichtlichen Offenbarung läßt darum das ganze System in der Schwebe, d. h. subjektivistisch erscheinen.

Frank hat sich zwar energisch gegen diesen Vorwurf gewehrt, aber dennoch wird Cremers [3]) Kritik zu Recht bestehen bleiben, daß es dem Wesen der Offenbarungsreligion widerspreche, die christliche Gewißheit zum Ausgangspunkt eines ihren Inhalt spekulativ entwickelnden Verfahrens zu machen, zu dessen Korrektur und Ergänzung die Offenbarungsurkunde herabsinke.

Schließlich erscheint es doch sehr zweifelhaft, wie Dorner schon hervorgehoben hatte, ob Frank ein Recht hatte, die Trennung der christlichen Gewißheit von der christlichen Wahrheit vorzunehmen, da es bei einer solchen Scheidung stets den Anschein gewinnt, als ob es ohne christliche Wahrheit eine christliche Gewißheit geben könne, oder die letztere ohne die erstere. Ja

---

[1]) Vgl. o. S. 76 f.

[2]) Gottschick, a. a. O. S. 129.

[3]) Zöckler, Theol. Handbuch. Bd. III³ S. 60.

man wird sagen dürfen, das, was Frank in einem speziellen Teil der Systematik hat leisten wollen, die grundlegende Gewißheit der Christen zur Einsicht zu bringen, ist in Wahrheit Aufgabe des Lehrganzen. [1])

Bedauerlich bleibt, daß er wie die gesamte Erlanger Schule die Tatsache der individuellen Heilsgewißheit zum unüberschreitbaren Ausgangspunkt christlicher Selbstbesinnung, zur petitio principii gemacht hat und alle Auseinandersetzungen über ihre Voraussetzung ablehnt. [2]) Dieser Einwand muß aufrecht erhalten werden, auch wenn man Frank gegenüber von Cremer und Gottschick recht geben muß, daß sein System der christlichen Gewißheit eben nur für gläubige und wiedergeborene Christen geschrieben sein sollte. Wenn Frank selbst in seiner Verteidigung [3]) sagt, seine Absicht sei gewesen nachzuweisen, auf welchem Wege es dahin kommt, daß die christlich-sittliche Überzeugung in einem Menschen Raum gewinnt und sich festsetzt, so steht eben seine Absicht mit seinem ganzen durchgeführten System in offenbarem Widerspruch, und es ist nicht bloß ein Fehler der Einzelausführung, wie Daxer behauptet. [4])

---

[1]) Kähler, Der sog. hist. Christus. S. 83.

[2]) Kähler, a. a. O. S. 150.

[3]) N. Kirchl. Ztschr. V. Jahrg. S. 22.

[4]) Im Jahre 1900 hat Daxer: Der Subjektivismus in Franks System der christlichen Gewißheit. Gütersloh 1900. Beiträge zur Förderung der christlichen Theologie, IV. Jahrg., Heft 5, eine Schutzschrift für Frank veröffentlicht, in der die Berechtigung des Subjektivismus Franks und damit auch die Theorie, aus der persönlichen Heilserfahrung heraus die christlichen Wahrheiten darzustellen, verteidigt und gegen die bisherigen Einwände Widerspruch erhoben wird.

Er sucht hierbei die Einwürfe gegen Franks System und Subjektivismus lediglich als Mißverständnisse zu charakterisieren und als unhaltbar hinzustellen. Was den von Daxer behaupteten Satz anbetrifft, daß Frank mit Recht die Wiedergeburt als Ausgangspunkt und Grundlage der christlichen Gewißheit genommen hat, so liegt in unseren obigen Ausführungen bereits die notwendige Kritik.

Verschiedenen Einwänden sucht Daxer die Beweiskraft zu nehmen mit dem Hinweis, daß die Gegner Franks den Unterschied zwischen christlicher Gewißheit und spezieller Heilsgewißheit nicht genügend beachteten: S. 87 ff. Uns erscheint dieser Unterschied weder bei Frank noch bei Daxer klar herausgestellt zu sein. Wo bisher von der christlichen Gewißheit gesprochen wurde, ist stets an die certitudo salutis gedacht. Auch E. Cremer in seiner kleinen

Man kann auch nicht sagen, daß die Erfahrung bei Frank lediglich ein erkenntnis-theoretischer Begriff sei,[1]) vielmehr ist sie durchaus Ausgangspunkt und Quellpunkt, also Fundort für die Darstellung der christlichen Wahrheit.

Dazu ist sie aber, wie sich aus der bisherigen Erörterung ergibt, unzureichend. Hat man doch selbst gemeint, durch die einseitige Herausstellung der christlichen Erfahrung als des entscheidenden Faktors zur Vergewisserung der christlichen Wahrheit werde der persönliche Charakter des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch in Gefahr gebracht. Denn Frank fasse den Vorgang, wie Gott das Verhalten der Person bestimme, rein naturhaft als die Einpflanzung eines Keimes im Menschen durch Gott.[2])

Es klingt zum mindesten so, als ob Frank das Naturgesetz auf die Geisteswelt übertrage, während doch Gottes Geist auf uns wirke wie Person auf Person, also zunächst nicht ohne das Wort.[3]) Die erste Regung persönlichen religiösen Lebens kommt nicht ohne Gottes Geist durch die Einwirkung des Wortes Gottes zustande. „In dies mit der ersten Regung persönlichen Lebens beginnende Ringen zwischen Gott und Mensch führt Frank uns nicht hinein, oder vielmehr er bricht es ab mit einem Wunder ähnlich jener Einpflanzung eines Keimes."

Schrift: Über die Entstehung der christlichen Gewißheit ist der Ansicht: „Christliche Gewißheit ist Heilsgewißheit." S. 7.

Auch mit seiner Hauptthese, daß die Quelle der allermeisten Mißverständnisse bei Franks Gegnern darin bestehe, daß man den Unterschied von Wirklichkeit, Leben und praktischer Tätigkeit einerseits, und Wissenschaft und wissenschaftlicher Darstellung andererseits nicht genügend beachtet habe, dürfte Daxer wenig Anklang finden. Gewiß wird man zugeben, daß Franks System der christlichen Gewißheit einen rein wissenschaftlichen Versuch darstellt, das, was im System des Lebens beieinander liegt, im System der Erkenntnis getrennt und nacheinander zu behandeln.

Aber das erscheint uns zweifellos, daß der Streit um Franks Subjektivismus nicht lediglich auf dem Gebiete der wissenschaftlichen Methodologie ausgetragen werden kann. Vgl. hierzu auch meine Kritik der Daxer'schen Schrift in der D.-Ev. Kirchenztg., Jahrg. XV Nr. 20: Neue Beiträge zur Untersuchung über den Begriff der religiösen Erfahrung. S. 166 ff.

[1]) Daxer, a. a. O. S. 136.

[2]) E. Cremer, Über die Entstehung der christlichen Gewißheit. Gütersloh 1893. S. 14.

[3]) E. Cremer, a. a. O. S. 14.

So unmittelbar überzeugend vielfach die Einzelausführungen Franks sein mögen, darin hat Dorner recht, die Grundlagen des Frank'schen Systems können nicht für genügend erachtet werden zur Fundamentierung einer religiös-sittlichen Überzeugung.

Die Sache der Erfahrung ist zwar gründlich untersucht, auch der Unterschied zwischen der natürlichen und christlichen Erfahrung versuchsweise bestimmt, aber nur allzudeutlich ergibt sich aus Franks System die Unmöglichkeit, aus der geistlichen Empirie allein die christliche Glaubenswahrheit zu deduzieren.

Nicht mit Unrecht hat man diesem theologischen Verfahren Franks den Vorwurf des Methodismus gemacht. „Wenn ein Methodist sich vornähme, das Christentum wissenschaftlich darzustellen, so würde Franks System herauskommen.“ [1])

Immerhin bedeutet die Bestimmung der christlichen Erfahrung durch Frank einen bedeutenden Vorsprung über Schleiermacher hinaus, wenn sie auch beide in den gleichen Fehler des Subjektivismus verfallen sind.

Es erübrigt die Frage, wie Dorner über Frank hinausgehend, den Begriff der Erfahrung bestimmt und das Problem einer sicheren Verbürgung des Glaubens zu lösen versucht hat, wie er und ob er im Aufbau seiner Pisteologie die Schwächen Franks vermieden hat.

---

[1]) E. Cremer, Über die Entstehung. S. 14.

V. Abschnitt:

Die innere Erfahrung in der Glaubenslehre Dorners.*)

Obwohl in kritischer Stellung zu Frank stehend — wie aus dem vorigen Abschnitt sich ergab — hat Dorner gleichwohl in Analogie an den philosophischen Unterbau Franks ebenfalls die eigene Entwicklung und Darstellung der christlichen Erfahrung in Abhängigkeit von einer durch philosophische Voraussetzungen bestimmten Beschreibung der natürlichen Erfahrung gebracht.

Indem Dorner in seiner Pisteologie nicht wie Frank von der fertigen, sondern von der werdenden Glaubensgewißheit ausging, zwingt er das Subjekt, das sich an seine Formulierungen hält, in methodistischer Weise eine gesetzmäßig vorgeschriebene Glaubenserfahrung durchzumachen, deren Stufen nach der Hegelschen Schablone von Thesis, Antithesis und Synthesis aufgebaut sind. Erhebt sich in der Thesis der Zweifel, so wird in der Antithesis die Überwindung desselben aufgezeigt, während in der Synthesis die Befriedigung des Erlösungsbedürfnisses für das Subjekt eintritt.

Dies, die Erfahrung von der Befriedigung des Versöhnungsverlangens bildet auch die eigentliche Basis unserer Gewißheit der religiös-sittlichen Überzeugung.

Obwohl Dorner selbst andererseits als das subjektive Element der Glaubensgewißheit das Rechtfertigungsbewußtsein bezeichnet, das mit der Befriedigung des Versöhnungsverlangens gegeben

---

*) Dorner, System des christl. Glaubens. 2 Bde. Berlin 1879—81. Heinrici, Erinnerungen an J. A. Dorner. D.-Ev. Bl. 1884, 9. Pfleiderer, Geschichte der neueren protest. Theologie. Pr.R.E.[3] s. v. Dorner von Kirn. Bd. IV S. 803 ff. Vgl. im übrigen die Literatur des vorigen Abschnittes.

ist, hat er doch die Konsequenz davon für sein System nicht gezogen.

Den Begriff der Erfahrung beschreibt er vielfach als die „Anschauung Christi" oder als das Überwältigtwerden durch Christum, und er bietet damit in seiner Pisteologie mannigfache Berührungen mit der neuesten Theologie spez. in den Wendungen für die Beschreibung der Glaubensentstehung. Indessen faßt man die grundlegende christliche Erfahrung als „ein Überwältigtwerden durch Christum", so entsteht die Gefahr, daß das Religiöse ähnlich wie bei Schleiermacher zum bloßen inneren Erleben absoluter Abhängigkeit gemacht wird, wobei außerdem leicht die sittlich freie Stellung des Subjekts alteriert werden kann.

Die Tatsache aber, daß Dorner die christliche Erfahrung in Verbindung mit der Person Christi gebracht hat, hebt ihn über seine Vorgänger hinaus, doch bleibt das Problem, wodurch Christi Person einen so eigenartigen Eindruck im Subjekt hervorruft, wodurch Jesu Bild die glaubenerweckende Kraft noch heute erhält, bei Dorner fast ganz unerörtert und ungelöst.

Bei dieser Frage setzen die neueren Untersuchungen über das Verhältnis des geschichtlichen Christus zur Glaubensentstehung und Glaubensbegründung ein.

---

1. Die stufenweise Entwicklung des Glaubens in der Pisteologie Dorners.*)

Den entscheidenden Gegensatz Dorners gegen Frank kann man kurz dahin präzisieren, daß nach Ansicht des ersteren nicht vom vorhandenen, fertigen Glauben auszugehen sei, sondern daß eine Beschreibung des werdenden Glaubens und seiner Gewißheit dafür eintreten müsse. Darum schickt Dorner seinem dogmatischen System eine Entwicklung über das gesetzmäßige Werden des christlichen Glaubens voraus, in der vom richtig bestimmten religiösen Inhalt die religiöse Gewißheit gewonnen werden soll.

In gleicher Weise wie Frank geht Dorner ebenfalls von der Erfahrung aus, die er auch innere Anschauung nennt, und die sich aus dem Kontakt zwischen Objekt und Subjekt bilde.

*) Vgl. hierzu Dorner, System der christl. Glaubenslehre. S. 10—172. „Die Lehre vom Glauben oder die Pisteologie."

Den durch diesen Kontakt gewirkten Zustand unmittelbarer, allerdings abgestufter Gewißheit nennt Dorner Glauben. Die christliche Erfahrung, die also beim Glauben und für sein Zustandekommen eine zentrale Stellung einnimmt, wird zwar allgemein als Voraussetzung aller dogmatischen Arbeit anerkannt, so ist der Gedankengang Dorners, aber notwendig muß zu derselben die Beziehung zum objektiven Inhalt des Christentums treten. Fehlt diese Beziehung, so besteht die Gefahr eines rationalistischen Subjektivismus des Gefühls. Denn alle religiösen Gefühle sind nicht frei von Willkür und mit Unrecht wird jenen frommen Erregungen eine willkürliche Autonomie zugeschrieben. Für die Glaubenslehre kann nur „die Seite des Glaubens" in Frage kommen, „wonach er ein keimweises Wissen von Gott und dessen göttlichen Taten ist, allerdings vermittelt durch die Erfahrung und durch das Bewußtsein von der Erlösung und Rechtfertigung. Sofern das Christentum eine historische Größe ist, in dessen Mittelpunkt Jesus Christus steht, der durch seine Person das Realprinzip des Christentums ist, so muß der Glaube auch mit ihm vereinigt sein, um christlicher Glaube zu sein. Jesus Christus ist allein der wahre und feste Punkt, der christl. Gewißheit gibt und mit sich führt von sich und seiner Wahrheit, er allein ist der ewig feste Zentralpunkt, nach dem Frank vergeblich gestrebt und gesucht hat.

Um nun das Wesen der religiösen Gewißheit darzustellen, legt Dorner zunächst die zwei unvollkommenen Stufen derselben dar, die Stufe des bloß historischen Glaubens und im Gegensatz dazu die Stufe, auf der das Subjekt eine dem Christentum noch entfremdete Richtung einschlägt, wo der Schwerpunkt einseitig auf die ideale Seite des Christentums gelegt wird. Die letzte Stufe ist die dem christlichen Inhalte entsprechende religiöse Gewißheit. Hier sind beide Faktoren, die historische und die ideal-göttliche Seite des Christentums in inniger Einheit und Durchdringung gedacht und ebenso angeeignet. Erst hier ist auf Grund wahrer religiöser Gewißheit eine genügende und befriedigende wissenschaftliche Selbstaussage möglich. Der kirchliche Autoritätsglaube und der bloße Schriftglaube konnten dem christlichen Objekte nicht entsprechen, da der Zweifel an dem historischen Glauben das Subjekt nur in Unruhe versetzt.

Aber auch die zweite Möglichkeit, durch die Hergebung an ein geschichtsloses Ideal Gewißheit zu gewinnen, läßt den Inhalt

des Christentums nicht zur Geltung kommen, so entsteht auch auf diese Weise nie wahre, religiöse Gewißheit. Erst der praktisch werdende Zweifel, die Besinnung auf sich selbst, die Reue und Buße schaffen einen für die Aufnahme des objektiven Glaubensinhaltes wohl geeigneten Boden.

Es ist der mit dem Gewissen geeinte, religiöse Trieb und die auf Erfahrung ruhende, sittlich-religiöse Selbsterkenntnis, welche bei Dorner im letzten Grunde die Träger der christlichen Gewißheit sind.[1]) Getragen von diesen Faktoren wächst die religiöse Gewißheit in steter Bezogenheit zur Persönlichkeit Christi, der doch durch seinen überwältigenden Eindruck eine Reaktion im Subjekt hervorruft. So weist auch Dorner der persönlichen Erfahrung, einem inneren Eindrucke zentrale Bedeutung für die Glaubensgewißheit zu. Denn sobald der Gnadenblick Gottes in Christo unsere Herzen getroffen hat, erstarkt in uns das Bewußtsein der Gotteskindschaft und die Gewißheit unseres Glaubens.

2. Das Verhältnis Dorners zu Frank und die spekulative Konstruktion des ersteren.

Was Lipsius einst über Dorners gesamte Glaubenslehre geurteilt hat, daß nämlich kaum jemand den ethisch-religiösen Gehalt der dogmatischen Aussagen in seiner ganzen Tiefe so zur Geltung gebracht hat wie Dorner,[2]) gilt spez. auch von dessen Pisteologie.

Es erhellt mit Leichtigkeit, daß Dorner den umgekehrten Weg wie Frank eingeschlagen hat. Wo jener einsetzte bei der Gewißheit der Wiedergeburt, bei dem hoffnungssicheren Glauben, da hört Dorner auf, nachdem er den Weg bis zu diesem Ziele gezeigt hat. Es kann nicht bezweifelt werden, daß die Auffassung des Glaubens und die Vergewisserung desselben bei Dorner der Wirklichkeit bedeutend näher kommt als das im System der christlichen Gewißheit von Frank der Fall ist.

Gleichwohl geht auch Dorner zunächst von einer philosophischen Entwicklung über die Entstehung der natürlichen Erfahrung

[1]) Vgl. auch Köstlin, Die Begründung usw. S. 93 ff.

[2]) Theol. Jahresbericht Jahrg. 1881. S. 241.

aus,[1]) wobei vielfach Gedankenreihen von Frank reproduziert werden. Auch er vertritt hierbei die schwerlich so zu verwertende These des erkenntnis-theoretischen Realismus. Infolge dieser philosophischen Unterbauung seines Systems in Analogie von Frank entsteht sein „theologisierender Methodismus per scepticismum“.

Auch sonst beeinträchtigt der philosophische Ballast insbesondere die Verwendung der Hegel'schen Schablonen von Thesis, Antithesis und Synthesis bei dem stufenmäßigen Aufbau seiner Glaubensentwicklung nicht unwesentlich den Wert seiner Resultate. In der Thesis erhebt sich der Zweifel, während die Antithesis die Überwindung desselben aufzeigt, und in der Synthesis schließlich tritt der Selbstbesinnung und der Selbstkritik des Subjekts die Befriedigung des Erlösungsbedürfnisses entgegen.

Das alles ist methodologisch wohlgeordnet, aber die der spekulativen Konstruktion entnommene systematische Zwangsjacke hemmt jede freie Lebensentfaltung im Glauben.

So wird auch die christliche Erfahrung in philosophische Theorien eingeengt, deren Berechtigung und Allgemeingültigkeit keinerlei allgemeine Anerkennung und Zustimmung erwarten läßt.

Indem auch Dorner von einer sittlichen Erfahrung ausgeht, stellt er als Basis unserer Gewißheit die dem Versöhnungsverlangen entsprechende Erfahrung der Befriedigung hin. Das Aufgeben des kirchlichen Autoritäts- und Schriftglaubens, das Unbefriedigende eines geschichtslosen, idealen Christentums, die Trauer über sich selbst und der Zweifel am eigenen Heil können ja wohl die Stufen sein, auf denen viele Christen zur Erkenntnis der Wahrheit und zu einer festen religiös-sittlichen Überzeugung gekommen sein mögen. Aber ebenso gewiß ist es, daß dieser spezif. theologisch methodologische Weg nicht für jeden das Mittel und der Pfad zu sein braucht zu einer befriedigenden Glaubensgewißheit.

Es ist bedauerlich, daß Dorner das von ihm selbst geforderte subjektive Element der Glaubensgewißheit, nämlich das Rechtfertigungsbewußtsein, nicht mehr in seinem System zur Geltung gebracht hat. Denn die eigentlich begründende Ursache der

[1]) Damit hängt es zusammen, daß Dorner der von Schleiermacher und Ritschl geforderten Ausscheidung der natürlichen Theologie aus der christlichen Glaubensüberzeugung widerstrebt.

Heilsgewißheit wird doch die eigene Erfahrung von der rechtfertigenden Kraft der Offenbarung in Christo bleiben.[1]) Dies kam zum lebendigen, kräftigen Ausdruck, wenn die Reformatoren einst die Heilsgewißheit priesen und forderten, die nur durch den Glauben gerechtfertigte Sünder haben konnten. Und dies im Einklange mit der Predigt des Paulus, der das Leben in Gegenwart und Zukunft an die Rechtfertigung knüpft, als an die Wirkung der Beziehung zu Christo.[2])

---

3. Der Begriff „der Anschauung" oder „des Überwältigtwerdens durch Christum" in seiner Beziehung zur Glaubensentstehung.

Durch seinen Begriff der Erfahrung, oder, wie vielfach dafür eingesetzt wird, „der Anschauung Christi oder des Überwältigtwerdens durch Christum" ist Dorner für eine Richtung in der modernen Theologie nicht ohne Einfluß gewesen. Denn seine Terminologie lieferte die heute vielfach gebräuchlichen Wendungen bei der Beschreibung der Glaubensentstehung.[3])

Ein Überwältigtwerden durch die Liebe Christi, also ein bloßes, inneres Erfahrnis zum Fundamente des Glaubens machen, wie es auch Herrmann in seinem „Verkehr des Christen mit Gott" in ähnlicher Weise versucht hat, wovon im Fortgange unserer Untersuchung noch weiterhin die Rede sein wird, hieße doch den Subjektivismus erneuern und die sittlich-freie Stellung des Subjektes alterieren,[4]) obwohl unleugbar bei Herrmann wenigstens das Bestreben hervortritt, gerade über den Subjektivismus durch den Rückgang auf etwas objektiv Tatsächliches hinauszukommen.

Mit dieser Auffassung der Glaubensentstehung bei Dorner wird einst wie bei Schleiermacher das spezifisch Religiöse an der christlichen Erfahrung zum bloßen inneren Erleben absoluter Abhängigkeit gemacht. Gewiß mag das Überwältigtwerden von Christo in seinem an uns herantretenden Bilde hier und da zum Glauben führen. Aber in der Art, wie Dorner die Notwendigkeit betont, daß der Glaube in der von ihm beschriebenen Weise ent-

---

[1]) M. Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre.[2] S. 74. [2]) S. 90 ff.

[3]) Vgl. auch Köstlin, Die Begründung. S. 94 ff.

[4]) Kübel, Gedanken über die Autorität usw. N. K. Ztschr. S. 36 ff. Bd. IV.

stehen müsse unter Ablehnung anderer Gesichtspunkte, liegt doch die Gefahr nahe, daß er ähnlich wie Frank — auch gegen Herrmann ist ja dieser Vorwurf erhoben worden [1]) — einem gewissen Methodismus nicht entgangen ist.

Überdies hat es Dorner nicht zu verdeutlichen gesucht, warum der Eindruck von Christi Personleben und von seiner geschichtlichen Gestalt so überwältigend, warum seine Anschauung so ergreifend ist. Oder soll es das vollkommene sittliche Ideal sein, das uns in Christo ergreift? Es bleibt denn doch die Frage, warum dieser Eindruck größer, andersartiger ist als der aus anderen Schriften bedeutender Persönlichkeiten. [2])

Die Lösung dieses Problems weist auf die Mitwirkung des Heiligen Geistes hin, der Jesu eigenes Wesen im Bibelwort unvergänglich abgeprägt hat, [2]) durch welchen Jesu Bild die glaubenerweckende Macht noch heute erhält, uneingeschränkt durch der Jahrhunderte Lauf.

Noch eine andere Erwägung kann doch das Bedenkliche in der Verwendung des Begriffes des Überwältigtwerdens vom Bilde Christi deutlicher hervortreten lassen. „Mit dem „Ergriffenwerden", mit der mächtig überführenden Wirkung und Erfahrung meint man doch zumeist Gefühlsregungen und Gemütsstimmungen." Abgesehen davon, daß das Neue Testament nur vereinzelt solche Vorgänge kennt, so müßte schließlich für die Richtigkeit dieser Erfahrungen ein Induktions- oder Experimentalbeweis geliefert werden. [3]) Nie wird es einen wahrhaftigen, lebendigen Christenglauben ohne innere Erfahrungen geben, aber die Gewißheit des Christenglaubens stützten die Jünger wenigstens auf die Tatsache der Auferstehung Christi, und die Entstehung und Kräftigkeit ihres Glaubens leiteten sie selbst von der Verkündigung des geisteskräftigen, unvergänglichen Wortes ab.

Das aber bleibt ein Hauptverdienst Dorners, daß er die unauflösliche Verbindung der christlichen Glaubensgewißheit mit der steten Bezogenheit auf die Person Christi auf das entschiedenste betont hat. Gegenwärtig herrscht wohl überhaupt eine gewisse Einheit darüber, daß der Glaube, die christliche Glaubens-

---

[1]) Kähler, Der sog. histor. Jesus.

[2]) „ Der sog. histor. Jesus ² usw. S. 78.

[3]) „ Dogm. Zeitfragen. Bd. I S. 133 ff.

gewißheit der Tatsachen bedarf,[1]) der großen Tatsachen der göttlichen Offenbarung.[2])

Allerdings dürfen diese Tatsachen nicht auf die eine, auf Jesu Bild in den Evangelien beschränkt werden, sondern das durch die Rechtfertigung zustandegekommene subjektive Bewußtsein der durch Jesum Christum wiederhergestellten Gottesgemeinschaft erhält seine Intensität und Festigkeit in dem Maße und Grade, wie es auf die Heilstatsachen der dem Christen innerlich vom Heiligen Geiste versiegelten Heilswahrheit von der Glaubensgerechtigkeit bezogen ist, die im Worte von der Versöhnung sich dem Menschen anbietet. Wir würden die Bedenken gegen die Geschichtlichkeit dieser Tatsachen nicht los, wenn der Inhalt sich nicht selbst bezeugte, wenn diese Tatsachen nicht im innersten Lebenszusammenhange mit dem gekreuzigten und zur Rechten Gottes erhöhten Christus stünden, der durch seinen Geist, den Heiligen Geist, die Wirkungskräftigkeit dieser Tatsachen im biblischen Worte hervorbringt.[3])

---

[1]) W. Herrmann, Warum bedarf unser Glaube geschichtliche Tatsachen.[2] Halle 1884.

[2]) Köstlin, Der Glaube. 1895. S. 63 ff. [3]) S. 64 ff.

VI. Abschnitt:

Neuere Versuche zur Verwendung der inneren Erfahrung für die Begründung des christl. Glaubens bei Köstlin und Petran.

Daß Religion etwas Innerliches, Erfahrbares ist, war Schleiermachers Hauptthese. In bewußter Beziehung hierauf sah Frank die lebendige Vergewisserung der christlichen Überzeugung in der zentralen, inneren Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung, welche in der stetigen Wechselbeziehung zwischen transsubjektiven Mächten und dem Innern des Subjekts ihre Voraussetzung und ihren tragenden Grund hat.

Wie das Christentum aber der befriedigende Besitz des einzelnen wird, das blieb bis dahin eine zurückgelassene Frage, wenn sich auch in Dorners Pisteologie vielfach Ansätze zu ihrer Beantwortung fanden. Indem in Köstlins Werken in dieser Hinsicht längst Versäumtes nachgeholt wurde, erschien der Begriff der inneren Erfahrung in neuer dogmatischer Wendung.

Zum Zwecke der Begründung der sittlich-religiösen Überzeugung des Christen beschreibt er die Voraussetzungen und Anknüpfungspunkte der Offenbarungsreligion im natürlichen Menschen und sieht dieselben in einem unmittelbaren Innewerden sittlicher und religiöser Erfahrungen in Einem.

Und doch wird die Geschichtlichkeit der Stiftung des Reiches Gottes und der Offenbarung der göttlichen Liebe durch Christum nicht lediglich dem Einzelnen durch einen inneren Eindruck gewiß, vielmehr ist hierbei auch der Wert der äußeren Zeugnisse, die wir für die Glaubwürdigkeit der biblischen Zeugnisse besitzen, nicht gering anzuschlagen.

Immerhin ist das Entscheidende bei der Glaubensentstehung in Wirkungen zu suchen, die von dem lebendigen Gott in Christo an das Innerste des Subjekts ergehen.

Ob allerdings den allgemein-sittlichen Erfahrungen beim Zustandekommen unserer christlichen Glaubensgewißheit im Hinblick auf die verhältnismäßig seltenen Äußerungen des Neuen Test. in dieser Hinsicht eine so umfassende Bedeutung zuzugestehen ist, erscheint uns zweifelhaft. Gleichwohl ist bei Köstlin der durch innere Erfahrung gewirkte Glaube an die biblische Heilsoffenbarung doch ein bedeutender Fortschritt über den einseitigen und zu wenig-positiv-christlich bestimmten Religionsbegriff Schleiermachers. Es ist andrerseits ein kühner Versuch, die von der modernen, zweifelnden und zerrissenen Zeit gestellten Probleme durch Aufzeichnung eines spez. christlichen Erkenntnisprinzips zu lösen, wobei die Abhängigkeit der inneren Erfahrung von dem biblischen Zeugnisse und von den großen christlichen Heilstatsachen sich deutlich ergab, während bei Frank gerade diese Beziehung zwischen innerer Erfahrung und geschichtlicher Offenbarung dunkel blieb.

In seiner positiven Darstellung des Begriffes der sittlich-religiösen Erfahrung vielfach abhängig von Köstlin, geht die Monographie [1]) von Petran darauf aus, durch genaue Abgrenzung der spezifisch christlichen Erfahrungen gegenüber 1. den sinnlichen Erfahrungen und 2. der erfahrungsmäßigen Erkenntnis vom Geistesleben anderer Menschen eine klare Begriffsbestimmung für das Wesen derselben zu finden.

Leider nimmt Petran zu wenig Rücksicht auf die Frage, worauf der Christ seine Gewißheit gründet, daß Gott selbst ihm nahe tritt, worin die inneren Erfahrungen sich als spezifisch von Gott gewirkte ausweisen. So werden die bleibenden Verhältnisse bei dem Vorgange der Glaubensbegründung nicht allseitig klargestellt.

Doch bleibt das Bemühen des Verfassers höchst beachtenswert, die Realität der göttlichen Einwirkungen auf den Gebieten des Gefühls- und Willenslebens und schließlich auf dem des Intellekts bis ins Detail durchsichtig zu bestimmen. Aber sowohl bei Petran wie bei Köstlin tritt auffallenderweise bei der Schilderung der Entstehung der sittlich-religiösen Überzeugung die notwendige Rücksichtnahme auf die Lehren von der Rechtfertigung, von der Berufung und Erwählung sehr zurück.

---

[1]) Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung. Gütersloh 1898.

1. Die Begründung der sittlich-religiösen Überzeugung durch die innere Erfahrung bei J. Köstlin.[1])

Wenn es auch nicht der Zweck der vorliegenden Untersuchung ist, die Vielgestaltigkeit in der Verwendung des Begriffes der inneren Erfahrung bei den einzelnen Systematikern, die neben und nach Frank und Dorner bis auf die Gegenwart sich der inneren Erfahrung als eines Hauptfaktors in der theologischen Erkenntnistheorie bedient habe, eingehend und prüfend nachzuweisen, so soll doch wenigstens in kurzen Zügen charakterisiert werden, wie vor allem Köstlin das Wesen der inneren Erfahrung bestimmt und ihr Verhältnis zur Glaubensüberzeugung beschrieben hat.

Gewiß hätten vor ihm die Dogmatik von Alex. Schweizer und von Lipsius u. a. eine eingehendere Würdigung verdient, da dieser bekanntlich die Methode vorgeschlagen hatte, die gemeinsamen inneren Erfahrungen, auf welche bei allen Christen in irgend einem Maße zu rechnen ist, als den Stoff der Theologie zu fixieren. Es wäre auch bei ihm der Mangel eines sicheren, objektiv allgemein gültigen Bodens hervorgetreten, auf dem der Dogmatiker fußen kann.[2]) Indessen wäre hierbei vieles über die Relativität und die Unsicherheit der inneren Erfahrung zu wiederholen gewesen.

In durchaus eigenartiger, neuer Methode, die unseres Erachtens nur hier und da mit Ausführungen Dorners zusammentrifft, hat J. Köstlin das Unmittelbare der inneren Erfahrung betont und ihre Bedeutung für die Entstehung und Begründung der Glaubensgewißheit in grundlegender Weise nachgewiesen.

Schon in seiner Schrift „Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand usw." aus dem Jahre 1859 suchte Köstlin die wirklich entscheidenden Gründe unserer Glaubensüberzeugung aufzudecken, beeinflußt, wie er selbst sagt,[3]) durch die kritische Philosophie Kants und durch die Anregungen J. T. Becks und Auberlens.

---

[1]) Vgl. hierzu:
J. Köstlin, Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung. Berlin 1893.
„ Religion und Reich Gottes. Gotha 1894.
„ Der Glaube. Berlin 1895.
Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung. S. 65—82.

[2]) Vgl. Steinbeck, Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie. Leipzig 1898. S. 26.

[3]) Köstlin, Begründung usw. S. 92.

Und schon damals sah er das wirklich entscheidende Moment für das Zustandekommen des Glaubens in „unmittelbaren Eindrücken", in einem „unmittelbaren Innewerden oder Gefühle, welches Sittliches und Religiöses in Einem ist und dessen Eindrücke und Zeugnisse ein sittlich-religiöses Eingehen und Sichhingeben des Willens und der Gesinnung fordern".[1]) Seine Stellung zur inneren Erfahrung ist im Grundgedanken wesentlich dieselbe geblieben, er selbst präzisiert dieselbe am Schlusse seiner Schrift: Begründung usw. in ähnlicher Weise: „Keine Gewißheit von Realen, die nicht schließlich auf äußerer oder innerer Erfahrung, auf einem Innewerden der Sinne oder des inneren, höheren Sinnes ruht."[2]) „Feste Gewißheit aber bringt nur jene innerlich sich bezeugende Gottesoffenbarung, indem sie mit ihren unbedingten Forderungen und göttlichen Darbietungen unser Innerstes trifft, unsern Willen bewegt und die, welche ihr sich öffnen, schlechthin und für immer befriedigt und beseligt."[2])

In diesen Worten tritt das Hauptbestreben Köstlins deutlich hervor, es ist auf jene Eindrücke und jene Erfahrungen gerichtet, aus denen der Glaube erst hervorgeht.[3]) Er geht also gerade von der Frage aus, die „Frank nicht zu der seinen gemacht hatte". Darum tritt auch bei ihm zum ersten Male sehr energisch die Betonung der sittlichen Erfahrungen, die bei der Entstehung der sittlich-religiösen Überzeugung mitwirken, hervor.

Da Köstlin nicht von der feststehenden Glaubensgewißheit ausgeht wie Frank, so untersucht er zunächst alle die inneren Vorgänge, welche einen Menschen allmählich zum religiösen Glauben überhaupt, zum speziell-christlichen Glauben im besonderen innerlich nötigen. Ausgehend von der Frage nach dem Ursprung der Religion überhaupt, legt Köstlin zunächst den Finger auf eine gewisse Unmittelbarkeit, die aller Religion gemeinsam ist.[4]) Es kommt bei jeder Religion „auf ein unmittelbares Bewußtsein an, welches etwas Tieferes oder Höheres als das diskursive Denken ist".[4]) Das Gefühl eines Bedürfnisses höherer Hülfe und der dringende Wunsch, solche für sich zu gewinnen, „treibt nicht bloß zur Verehrung höherer Mächte, sondern trägt auch viel zur Entfaltung der Vorstellungen von ihnen und zur Erhaltung des Glaubens an sie bei".[5]) Aber der bloße Wunsch produziert doch

---

[1]) Begründung. S. 92. [2]) S. 124. [3]) S. 101. [4]) S. 54. [5]) S. 55.

nicht den festen Glauben an die Realität der höheren Macht, wie vielfach behauptet worden ist. Neben dem praktischen Interesse wirkt in der Entstehung und Gestaltung des religiösen Vorstellens und Glaubens auch ein intellektueller Trieb mit,[1]) der überall nach den letzten Ursachen fragt. Aber auch dieser Trieb ist nicht eigentlicher Quell des religiösen Glaubens und Lebens, sondern die religiösen Vorgänge bleiben für uns in ihrem letzten Grunde geheimnisvoll, „indem sie eben von einer verständigen Betrachtung sich nicht weiter auseinanderlegen lassen".[2]) Sie tragen einen entschieden mystischen, unmittelbaren Charakter an sich.

Auf der anderen Seite weist Köstlin auf Gewissensvorgänge hin, in denen er den Ausgangspunkt der inneren Erfahrungen sieht, deren wir uns als unmittelbarer, unwillkürlicher und unabweisbarer Eindrücke bewußt werden. Denn schon in den außerchristlichen Religionen machen sich die sittlichen Forderungen im menschlichen Innern durch ein unmittelbares Vernehmen geltend,[3]) eine Tatsache, die Köstlin schon von Paulus in Röm. 2, 14 bestätigt sieht. Wie Paulus hier von einem „ursprünglich innewohnenden, unwillkürlich sich regenden Trieb" redet, so nimmt auch Kant etwas „unmittelbar Gewisses" an, einen „moralischen Grundsatz, der keines Beweises bedarf".[4]) So hat auch bei anderen jene Unmittelbarkeit, womit das Gute tatsächlich im Innern sich bezeugt, Beachtung und Anerkennung gefunden.

Ohne die ernste Erfahrung eines sittlichen Bewußtseins wird man nicht zu einer lebendigen und tieferen Überzeugung durch die Heilsoffenbarung gelangen.[5]) Dieses Bewußtsein aber ist nach allen Beobachtungen, die wir machen können, auf „ein unmittelbares Innewerden und Erleben" zurückzuführen.[6]) Soll ein Mensch auf dem Wege der inneren Erfahrungen weiter geführt werden zur religiösen Entwicklung, so muß man versuchen, jenes Gewissen, das wir doch bei ihm voraussetzen dürfen, recht wachzurufen.[7]) Das Gewissen ist das Organ, durch welches der Mensch das „Sollen" im Unterschied vom „Müssen" innerlich erfahren kann. So ergibt sich aus diesen inneren Vorgängen „das unmittelbare Bewußtsein der sittlichen Verantwortlichkeit, Freiheit und persönlichen Verschuldung: mit dem Bewußtsein des Sollens das der Willensentscheidung",[8]) vorausgesetzt, daß man

---

[1]) Begründung. S. 56. [2]) S. 57. [3]) S. 61. [4]) S. 62 f. [5]) S. 66. [6]) S. 67.
[7]) Glaube. S. 50. [8]) S. 57.

„den inneren Eindrücken gewissenhaft Raum gibt". Denn die Aneignung der sittlichen Wahrheit wird „ganz wesentlich durch das Verhalten bedingt, welches der von ihr Berührte mit seinem eigenen Willen, Streben und gesamten Verhalten zu ihr einnimmt".[1])

Also „nur vermöge einer Macht, die innerlich, unmittelbar und unabweisbar sich zu erfahren gibt, können wir die ethischen Erscheinungen" in der außerchristlichen Religion verstehen.[2])

Es fragt sich nun, unter welchen Einflüssen und Bedingungen die Entwicklung der sittlichen Erfahrung gefördert oder gehemmt werden kann. Zu diesem Zwecke erinnert Köstlin an „feste Rechtsordnungen und an andere Ordnungen des gesellschaftlichen Lebens, an gewisse Verhaltungsmaßregeln für Seele und Leib", welche der Entwicklung sittlicher Erfahrungen zugute kommen können.[3]) Hierbei ist überhaupt die gesamte geschichtliche Entfaltung des geistigen und natürlichen Lebens und insbesondere des Gemeinlebens der Menschheit mit seinen vielfachen Aufgaben von Wichtigkeit. In der „treuen Aufnahme und Bearbeitung dieser Aufgaben wird sich die sittliche Erkenntnis weiter berühren und der sittliche Wille weiter erstarken".[3])

Mit diesen inneren Gewissenserfahrungen verbindet sich aufs engste das auf dunklen, geheimnisvollen Eindrücken ruhende Bewußtsein . . . eines höchsten Willens oder vieler höherer über uns stehender Willen, die ihre eigenen Ansprüche fordernd und drohend erheben.[4])

Hier ist die Zusammenstimmung Köstlins und Dorners, worauf auch Petran aufmerksam macht,[5]) sehr deutlich. Denn auch Dorner betont den mit dem Gewissen sich verbindenden religiösen Trieb des Menschen.

Die bisherigen Erfahrungen kann auch ein Mensch, der noch unberührt von den Mächten und Einflüssen des Christentums ist, an sich beobachten, ja diese Erfahrungen, nämlich dies unmittelbare Innewerden des religiösen und sittlichen Bewußtseins in Einem werden immer irgendwie die Voraussetzungen bilden, unter denen dies Zustandekommen einer spezifisch christlich-religiösen Überzeugung überhaupt erst ermöglicht wird.

---

[1]) Begründung. S. 71. [2]) S. 69. [3]) S. 70.
[4]) Glaube. S. 61.
[5]) Petran, Beiträge usw. S. 74.

Indem nun Köstlin diese inneren Vorgänge und Erfahrungen, welche sich beim Zustandekommen der christlich-religiösen Überzeugung beobachten lassen, näher untersucht, handelt es sich ihm zunächst darum, das Objekt, auf welches sich die Glaubensüberzeugung eines Christen richtet, festzustellen. Dieser Gegenstand ist die Offenbarung der göttlichen Liebe und die Stiftung seines Reiches und Heiles, wie sie sich geschichtlich vollzogen hat durch Jesus Christus,[1]) es sind „die großen Tatsachen der Offenbarung Gottes, von denen die Heiligen Schriften uns berichten". Wie werden wir nun der Geschichtlichkeit dieser Ereignisse wirklich gewiß? Es genügt hier nicht, sich lediglich auf den inneren Eindruck zu berufen, „durch welchen die große Tatsache der speziellen Offenbarung Gottes in Jesus Christus sich dennoch einem empfänglichen sittlich-religiösen Sinne als Tatsache ausweisen werde; denn viele würden dann durch jenen Einwurf abgehalten, überhaupt erst noch die Probe mit den angeblichen inneren Eindrücken zu machen, oder müßten wenigstens fürchten, in einen unlösbaren Zwiespalt zwischen ihrem Verstand ... und ihren Gemütseindrücken zu geraten".[2]) Darum ist der Wert der äußeren Zeugnisse zu betonen, welche wir für den Ursprung und die Glaubwürdigkeit unserer Evangelienberichte besitzen.[2]) So ist die Entstehung des Glaubens nicht zu denken ohne „das Fürwahrhalten dieser geschichtlichen Tatsachen". Aber dieser „assensus, welcher wesentliches Moment unseres Glaubens ist, kann selbst schon eben erst vermöge jener inneren Vorgänge zustande kommen, durch die das für wahr Anerkannte zugleich Gegenstand des Herzensvertrauens werden muß".[3]) Das Mittel, durch welches jene inneren entscheidenden Erfahrungen und damit der assensus hervorgebracht werden, sieht Köstlin in den geschichtlichen Urkunden jener Tatsachen, die wir in den Heiligen Schriften besitzen. „Immer haben wir den tiefsten Grund für den Glauben in Wirkungen zu suchen, die von diesem objektiven Gott aus (nämlich von dem Gott, der uns lebendig in der Schrift entgegentritt, an jenes Innerste des Subjekts ergehen."[4]) In der Tat setzen vor allem die neutestamentlichen Schriftsteller einfach voraus, daß ihr eigenes Zeugnis von der Heilsoffenbarung Gottes auch in den Herzen ihrer Hörer und Leser ähnliches wirken, Ähnliche

[1]) Begründung. S. 102. [2]) S. 103. [3]) S. 104.
[4]) Glaube. S. 63.

Erfahrungen hervorrufen könne wie die, welche sie selbst gemacht haben. Wir würden die Bedenken gegen die Geschichtlichkeit dieser Ereignisse nicht los werden können, wenn der Inhalt nicht irgendwie sich selbst bezeugte.[1]) So will das Zeugnis der neutestamentlichen Schriftsteller, die aus den Erfahrungen heraus zeugten, die sie von den Wirkungen des Erhöhten fort und fort auf ihr inneres Leben machen durften,[2]) auch uns gleichartige Erfahrungen machen lassen.[3]) Besonders das Lebensbild Jesu ruft analoge Vorgänge in uns hervor, wie sie in den Zeugnissen der geschichtlichen Offenbarung dargestellt sind. Vgl. hierzu auch, was Petran S. 77 ausführt.

Bei dem Eindruck, welchen das Zeugnis der Apostel und das geschichtliche Bild Christi auf uns macht, findet immer ein Zweifaches in unmittelbarer Einheit miteinander statt.[4]) „Jener Eindruck beugt auf der einen Seite uns vor dem Heiligtum danieder: Ja, die Offenbarung des vollkommenen heiligen Gotteswillens mit seinen Ansprüchen und Forderungen an uns kann nirgends tiefer und schärfer das Gewissen treffen als hier, wo sie im Wort und in der Person des Gottes- und Menschensohnes sich für uns vollzogen hat."[4]) Köstlin weist dabei auf eine Stelle aus Kählers Schrift hin (Der sog. histor. Christus usw. S. 30), wo es heißt, daß zu unserer Selbstentscheidung dem Bilde Christi gegenüber zweierlei bewegende Kräfte ineinander greifen: nämlich unsere Empfänglichkeit mit dem Gefühle des Mangels und des Bedürfnisses und der Eindruck des Bildes auf den empfänglichen Betrachter. Dieser Eindruck wird um so leichter Eingang und Raum gewinnen, „je mehr Gewissen und Wille auch Anregungen, die sie schon zuvor empfangen hatten, Einfluß gewährt und unter ihnen sich in Demut gebeugt hatten".[4]) „Auf der anderen Seite und in Einheit hiermit weckt die göttliche Liebe in diesem geschichtlichen Gottessohn wie in keiner anderen Verheißung und Tatsache Vertrauen zu sich und zieht hin zu den ewigen, himmlischen Gütern, die sie dem inneren Menschen darbietet, vor allem zu der Versöhnung, nach der er unter jenem Eindrucke sich sehnen lernt."[4]) Von diesen inneren Eindrücken,

---

[1]) Glaube. S. 64.

[2]) Begründung. S. 106 f.

[3]) Glaube. S. 44.

[4]) Begründung. S. 107.

die wir dort empfangen, und den durch sie erweckten inneren Regungen dürfen wir mit Jesu Worten sagen, daß Gott darin uns ziehe.[1]) Diese Erfahrungen behalten stets etwas Geheimnisvolles. Sie beugen uns vor Gott in heiliger Scheu, sie richten denjenigen, der sich beugen läßt, auf das dargebotene Heil hin, daß er es glaubend erfasse,[2]) und somit „zu einer endlichen Befriedigung des im menschlichen Wesen liegenden Seligkeitsdranges komme".

Dergestalt sind die inneren Erfahrungen, welche der Gläubige unter dem Einflusse des Zeugnisses von Jesu Christo macht. Und nur durch solche Vorgänge entsteht im Menschenherzen der Glaube, welcher nicht bloß ein verstandesmäßiger assensus ist, sondern wie Köstlin dann abschließend sagt: „Das der Liebe entsprechende, ihre Mitteilungen aufnehmende, auf sie bauende Vertrauen." [3])

Hatte Schleiermacher lediglich seinen Ausgangspunkt in der religiösen Erfahrung genommen, ohne auf die spezifisch sittlichen Vorgänge einzugehen, so legt Köstlin gerade überwiegend den Ton auf die sittlichen Erfahrungen.[4]) Er ist damit auch auf die von Frank fast völlig zurückgestellte Frage eingegangen: Wie kommen wir zu einer religiös-sittlichen Überzeugung?

Die Antwort Köstlins weist, wie oben des näheren ausgeführt ist, zunächst auf die Art und Weise hin, wie wir das in der geschichtlichen Offenbarung gegebene Heil am Vorhergehenden anknüpfen können.

Es gibt auch in den außerchristlichen Religionen Voraussetzungen, die eine solche Verkündigung des Heiles erst ermöglichen. Er sieht dieselben, wie oben gezeigt ist, in dem unmittelbaren Innewerden des sittlichen und religiösen Bewußtseins in Einem. Die Begründung der christlichen Überzeugung beruht nach ihm auf inneren entscheidenden Erfahrungen, die in dem Christen

---

[1]) Glaube. S. 75 f. [2]) S. 76. [3]) S. 75.

[4]) Vgl. zu den folgenden Ausführungen:

Frank, Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung. N. K. Ztschrft. 1894. S. 18.

Götting. gel. Anzeigen. 1896. Nr. 9. Tröltsch, Besprechung von Köstlin, Begründung &c.

Kirn, Wesen und Begründung der religiösen Gewißheit. 1890.

Holtzmann, Über Begriff und Inhalt der relig. Erfahrung. Prot. Monatshefte. 1899. S. 217 ff.

den assensus zu den geschichtlichen Tatsachen der Offenbarungsreligion hervorbringen. Unter dem Begriff der christlichen Erfahrung versteht er den Zustand unseres Innenlebens, der oft gerade gegen unseren Willen produziert wird.

Allerdings will Köstlin die Darstellung der Glaubenslehre nicht etwa allein aus der inneren Erfahrung entwickeln, dagegen spricht entschieden, was er auf S. 112 Begründung rc. ausführt, wo er es energisch ablehnt, aus der subjektiven Glaubensgewißheit allein die Glaubenswahrheiten zu deduzieren. Es kommt ihm lediglich auf die Frage an: „Wie entsteht die christl. Überzeugung?"

So durchsichtig und durchschlagend an sich die Ausführungen Köstlins sind, so bleiben doch unseres Erachtens einige Bedenken zurück.

Der starken Betonung der allgemein-sittlichen Erfahrungen als Grundlage unserer religiös-sittlichen Überzeugung steht doch die Tatsache gegenüber, daß im Neuen Testament verhältnismäßig selten entsprechende Äußerungen in dieser Beziehung sich finden. Köstlin zitiert zwar Röm. 2, 14,[1]) wo der Apostel von einem sittlichen Bewußtsein redet, das in dem Heiden von dem Gesetz zeuge, und wo dem Apostel offenbar ein unmittelbares, nicht erst durch irgend welche Forderungen oder Berechnungen entstandenes Bewußtsein von dem, was er fordert, vor Augen schwebt. Indessen, es erscheint doch Röm. 2, 14 f. nicht so, als ob hier von einer sittlichen Anschauung die Rede sei; denn die Heiden haben keine Erkenntnisse, die ihnen den *νόμος* ersetzen können. Es kann sich doch bei *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* nicht wohl um die konkrete Form des Gesetzes handeln, um eine objektive Norm, die dem *νόμος* genau entspräche. Vielmehr ist nach unserer Ansicht die Meinung des Apostels lediglich die, daß die Heiden in ihrem sittlichen Verhalten zeigen, daß sie soviel vom Sittlichen haben, um bei ihrer Verurteilung unentschuldbar zu sein. So erscheint uns bei Köstlin zuviel Gewicht und Wert auf die allgemein-sittlichen Erfahrungen da gelegt zu sein, wo es sich um die Entstehung der christlichen Überzeugung handelt. Auch Petran[2]) bemerkt: „Dem Widerhall irgend welcher sittlichen Forderungen im Gewissen wird kein normal beanlagter Mensch sich auf die Dauer ganz entziehen können." „Aber eine andere Frage ist,

[1]) Vgl. Begründung rc. S. 61.

[2]) Vgl. Petran. S. 72.

ob bei dem, der der christlichen Heilsoffenbarung fern bleibt, die Forderungen alle jemals über die praktischen Regungen und natürlichen Triebe, die in seinem eigenen Innern ihnen widerstreben, soviel Macht gewinnen können, daß er ihnen wirklich genüge."

Immerhin, ein hervorragendes Verdienst hat sich Köstlin jedenfalls um die klare Abgrenzung des Begriffes Erfahrung erworben. Es handelt sich stets bei der christlichen Erfahrung um etwas, das wir nicht produzieren, nicht um bewußte Akte des eigenen Willens. Es ist bei dem Begriff Erfahrung an die Summe aller inneren Vorgänge, die durch unsere Berührung mit den Zeugnissen der geschichtlichen Offenbarung Gottes in uns hervorgerufen werden, zu denken. Es steht damit die innere Erfahrung einmal im Gegensatz zur Erkenntnis und ferner im Gegensatz zum inneren Handeln.

Auch der Glaube würde insofern etwas Gegensätzliches zur „Erfahrung" bilden, als er zwar einmal die reine Rezeptivität, auf der andern Seite hingegen die lebendigste Aktivität darstellt, demnach einen Akt des Willens bildet. [1])

Dieses Glauben darf infolgedessen nicht mit dem Erfahren, „inneren Erleben" mit dem Überwältigtwerden einfach identisch gesetzt werden, wie man es neuerdings vielfach findet. [2])

Auch dem wird man freudig zustimmen können, wenn von Köstlin der Inhalt der christlichen Erfahrung weiterhin bestimmt wird 1. als der Eindruck, der uns vor dem Heiligen niederbeugt und 2. als die Erweckung des Vertrauens zu den ewigen himmlischen Gütern. [3]) Demnach hat man christliche Erfahrungen nur in Erlebnissen, die uns zeigen, daß man einen Heiland Jesum Christum hat. Auch nach Köstlin sind diese unmittelbare Eindrücke lediglich Wirkungen des göttlichen Wortes, in dem sich das Ziehen des Vaters vollzieht. Man könnte hier fragen, ob das Ziehen des Vaters wirklich eine unmittelbare, innere Erfahrung ist. Sind es nicht bloß äußere Umstände, äußere Verhältnisse, durch deren Einwirkung die Veränderung, der religiös-sittliche Umschwung hervorgebracht wird? Darauf ist zu antworten, daß ja die Umstände in der Geschichte wesentlich dieselben waren,

---

[1]) Glaube. S. 76.

[2]) Vgl. auch Petran. S. 70.

[3]) Begründung. S. 107.

ohne daß solch ein Ziehen des Vaters stattfand. Ferner ist das διδόναι im Johannesevangelium stets eine Aussage, daß man von Gott etwas erfährt. So sind es wirklich, wie ja auch Köstlin betont, unmittelbare Gotteserfahrungen, durch die das Ziehen des Vaters vor sich geht. Das Wort der Heiligen Schrift zieht uns an und ruft Erfahrungen in uns hervor; denn die Worte sind Geist und Leben, Joh. 6, 63. Denn wie in der apostolischen Zeit Predigt und Geisteswirkungen eng nebeneinander hergingen, so bringt auch heute die Gottesoffenbarung in Christo die Selbstbezeugung in unserem eigenen Innern, die doch der Gegenstand und Grund unserer religiös-sittlichen Überzeugung ist, nur in Kraft des Geistes, der im apostolischen Worte wirkte, hervor.[1]) Ja das Einwohnen des Geistes ist nach Paulus der erfahrbare Beweis, daß der Christ mit Christo in Verbindung steht.

Noch bleibt eine Ausstellung gegenüber Köstlin, doch soll dieselbe erst dann ihre Erledigung finden, wenn zuvor ein Blick auf die Darstellung der inneren Erfahrung durch Petran geworfen ist.

---

2. Die erste Monographie über den Begriff und über das Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung.

In vielfacher Beziehung schließt sich die Monographie Petrans[2]) in ihren Grundlinien den oben dargestellten Ausführungen Köstlins über das Wesen der inneren Erfahrung und über ihr Verhältnis zur religiös-sittlichen Überzeugung durchaus an. Im III. Kap., dem eigentlichen Kern seines Buches, stellt er drei Gruppen von Erfahrungen auf: 1. die sinnlichen Erfahrungen, 2. die erfahrungsmäßige Erkenntnis vom Geistesleben anderer Menschen und 3. die sittlich-religiösen Erfahrungen.

---

[1]) Begründung. S. 81 f.

[2]) Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung. Gütersloh 1898. Vgl. hierzu:

Theol. Lit.-Ztg. 1901, Nr. 2, Besprechung von Prof. Reischle;

Schian, Der Begriff der Erfahrung in der Dogmatik. Prot. Mtshfte. 1898.

Holtzmann, Über Begriff und Inhalt der religiösen Erfahrung. Prot. Monatshefte 1899, S. 217 ff.;

Theol. Lit.-Bericht, Jahrg. XXII, 1899, S. 336 f.;

Wendt, Der Erfahrungsbeweis im Christentum.

Auch ihm sind Erfahrungen, ähnlich wie bei Köstlin, Vorgänge, welche im Geistesleben eines Menschen sich beobachten lassen, der unter dem Einfluß des durch äußere Mittel auf unser Inneres wirkenden Gottes gekommen ist,[1]) demnach stellen sie etwas dar, das wir nicht produzieren. Die äußeren sinnlichen Erfahrungen unterscheiden sich von den spezifisch religiösen vor allem dadurch, daß das Objekt der ersteren die sinnlich wahrnehmbare Außenwelt mit ihren mannigfachen Kräften, Wirkungen und Gesetzen ist, das Objekt der letzteren hingegen Gott ist in seinem verschiedenartigen Wirken auf unsere Persönlichkeit.[2])

Bei den Erfahrungen der zweiten Gruppe, die durch das Geistesleben anderer Menschen produziert sind, fehlt derjenige Vorgang, der bei der Entstehung der sinnlichen Erfahrung konstatiert wurde: Die unmittelbare Perzeption der von den betreffenden Objekten ausgehenden Wirkungen.[3]) Auch ist das Objekt bei diesen Erfahrungen ein anderes, nämlich dasjenige, was unser Denken, Fühlen und Wollen berührt, ist eben das Geistesleben eines Menschen und nicht die Sinnenwelt.

Die religiösen Erfahrungen faßt er also auch „als Resultat des Wirkens des lebendigen Gottes auf unsere geistige Persönlichkeit bezw. als eine eigentümliche Bestimmtheit unseres Denkens, Fühlens und Wollens durch unsere Berührung mit Gott“.[4]) Sehr eingehend weist Petran dann die Realität dieser göttlichen Einwirkung auf dem Gebiete des Willens- und dann auf dem des Gefühlslebens und schließlich auf dem Gebiete des Intellekts nach, indem er dabei mit Recht betont, daß alle diese Erfahrungen innerlich in einem sehr engen Zusammenhange stehen.

Es sind wesentlich zwei Fragen, um die sich seine dogmatische Entwicklung dreht: 1. auf welche Weise gibt Gott den von ihm ausgehenden, auf den Menschen gerichteten Wirkungen eine den menschlichen Wahrnehmungsorganen entsprechende Gestalt? und 2. wodurch ist der Mensch befähigt, die auf diesem Wege an ihn herantretenden göttlichen Wirkungen innerlich wahrzunehmen und von anderweitigen Einflüssen zu unterscheiden?

Auf die eigentliche Hauptfrage der Gegenwart, wie die bleibenden Verhältnisse der christlichen Wahrheitsbegründung festzustellen sind, geht eigentlich keine der beiden Fragen ein, evtl.

---

[1]) Petran. S. 124. [2]) S. 128. [3]) S. 156. [4]) S. 181.

nur der letzte Teil der zweiten Frage. Indessen findet sich bei der Beantwortung der zweiten Frage doch einiges Material, was immerhin dafür charakteristisch ist, wie das von Schleiermacher ausgegangene Verfahren in der neuesten Zeit gehandhabt wird.

Der Mensch kann die göttlichen Wirkungen in sich aufnehmen, so ist der Gedankengang Petrans im Anschluß an Rothes Erörterungen über Manifestation und Inspiration, weil die Offenbarungstatsachen mit zu den Objekten gehören, welche auf dem Wege der erfahrungsmäßigen Erkenntnis vergangener Ereignisse der Menschheitsgeschichte erfahren werden können.[1]) Denn die christlichen Erfahrungen werden uns nahe gebracht durch geschichtliche Überlieferung d. h. durch schriftliche Zeugnisse und durch das Leben anderer Menschen, die unter dem Einfluß der göttlichen Offenbarungswirkungen gestanden haben.[1]) Die religiöse Erfahrung setzt also die notitia der Offenbarungsereignisse voraus und ferner das lebensvolle Zeugnis von ihrer Bedeutung durch Persönlichkeiten. Auch nach Petran erfährt die historische Überlieferung ihre Selbstbeglaubigung im Herzen der Hörer durch den Heiligen Geist.[3])

Darum ist die Bibel das wirksamste Mittel, unser religiös-sittliches Leben zu einer selbständigen und dem Geiste Jesu Christi entsprechenden Entfaltung zu bringen.[3]) Dazu genügt aber nicht bloß ein einzelner Ausschnitt der geschichtlichen Offenbarung, sondern es ist das gesamte biblische Zeugnis von dem lebendigen Gott dazu notwendig.[3])

Auch reicht zur Begründung eines selbständigen religiös-sittlichen Innenlebens die aufmerksame Betrachtung des Personen- und Geisteslebens und Geisteswirkens Christi nicht aus.[3]) Ja, wenn man die in dem Leben Jesu nach den biblischen Berichten zutage tretenden, göttlichen Manifestationen ablehnt; macht man auch das innere Personleben, das Charakterbild Jesu, zu einem sittlich-bedenklichen.[4])

So fordert dann Petran für die Begründung der christlichen Wahrheitsgewißheit ebenso sehr das Zurückgehen auf die großen Heilstatsachen aus dem Leben Jesu, wie die Betonung des alttestamentlichen Zeugnisses, das nicht nur für die sittliche Durch-

---

[1]) Petran. S. 215. [2]) S. 216. [3]) S. 228. [4]) S. 279.

bildung der Unmündigen (Heiden und Kinder) unentbehrlich ist, sondern das ganz besonders den Blick schärft für die Erkenntnis Gottes als des Lenkers der Heils- und Menschheitsgeschichte, als des Schöpfers und Regierers der Welt.[1])

Das Werden des Glaubens vollzieht sich nach Petrans Meinung in der Weise, daß durch die Berührung mit der Offenbarung Gottes neue Bedürfnisse geweckt werden, die sich für das gesamte Lebensgebiet entscheidend geltend machen. Die ersten Vorgänge bei der Entstehung des Glaubenslebens werden immer ein Geheimnis bleiben,[2]) das Wirken des Geistes Gottes auf unser eigenes Geistesleben, die ersten Regungen des Glaubens, kommen erst dann deutlicher zum Bewußtsein, wenn sich die Wirkungen mehr auf dem Gebiete des Wollens bewegen. Vor allem weist Petran aber im Anschluß an Köstlin dem Gewissen, den sittlichen Erfahrungen bei dem Zustandekommen des Glaubens eine hohe Bedeutung zu. Das Gewissen spielt bei der Entstehung der religiösen Erfahrung dieselbe Rolle wie die Sinne beim Zustandekommen der sinnlichen Erfahrungen.[3]) Alle relig. Anschauungen und Vorstellungen über das Wollen und Wirken Gottes und damit auch über sein Wesen bilden sich unter Beteiligung des Gewissens.[4])

Man wird keinen Anstand nehmen, diesen Gedankengängen, die beim Verfasser vielfach durch sehr feinsinnige Ausführungen begründet werden, im allgemeinen zuzustimmen. Es kommt hinzu, daß Petran seine Entwicklung lediglich unter die Absicht gestellt hat, das Recht nachzuweisen, den Begriff der Erfahrung aus dem natürlichen Leben in das sittlich-religiöse zu übertragen. Indessen ist das nicht die Frage, die in der Gegenwart interessiert und deren Beantwortung für die vorliegende Untersuchung nicht viel austrägt. Auch Reischle kommt in seiner Besprechung zu dem Resultat, daß Petran zu wenig die Frage in den Mittelpunkt gestellt hat: „Was gibt dem Christen die Gewißheit, daß Gott selbst ihm nahetritt, und wie ist diese Gewißheit psychologisch zu bestimmen.“

Inwieweit ist die religiös-sittliche Erfahrung zur Begründung der christlichen Gewißheit zu verwenden? Hat sich die geistliche Empirie als Faktor der religiösen Erkenntnistheorie bewährt?

---

[1]) Petran. S. 235. [2]) S. 241. [3]) 249. [4]) S 258.

Es finden sich nur vereinzelt Ansätze bei Petran, in denen etwas ausführlicher auf diese wichtigen Fragen eingegangen wird. Da aber, wo es geschehen ist, treten unseres Erachtens dieselben Bedenken auf, die wir noch gegen die Köstlin'sche Darstellung vorbringen möchten. Es wird dem subjektiven Moment der religiösen oder sittlichen Erfahrung sowohl bei der Glaubensentstehung wie bei der Begründung unserer religiös-sittlichen Überzeugung zu einseitig Wert beigelegt, während die innere Vermittlung mit dem Rechtfertigungsurteil Gottes und vor allem der Rückgang auf die Berufung bei beiden fast völlig zurücktritt.

Wie unbedingt notwendig aber eine Berücksichtigung der beiden letzten Faktoren ist da, wo es sich darum handelt, die bleibenden Verhältnisse der christlichen Wahrheitsbegründung klar zu stellen, darauf mag zum Schluß noch kurz hingewiesen werden, indem wir fragen, welche Stellung der inneren Erfahrung in der Kontroverse über die Bedeutung des historischen Christus für die Begründung der religiös-sittlichen Überzeugung zukommt.

VII. Abschnitt:

Die persönliche Heilserfahrung und der Streit über die Begründung des Glaubens.*)

Bei dem Bemühen, die bleibenden Verhältnisse der Glaubensbegründung zugleich mit der abschätzenden Wertung der inneren Erfahrung festzustellen, scheint sich gegenwärtig darin immer mehr Zusammenstimmung zu ergeben, daß das persönliche Erlebnis zwar für den Glauben erforderlich, an sich aber für die Gewißheit der christlichen Überzeugung nicht tragfähig ist, sondern daß der Glaube durchaus eines objektiven Grundes, der Beziehung auf geschichtliche Tatsachen bedarf.

Bei der Frage, ob das innere Personleben die vielseitig zugestandene Forderung des Vorhandenseins dieser Tatsachen erfüllt, oder ob es dazu des ganzen geschichtlichen Christus bedarf, erscheint auch in der Betonung der Auferweckung als Glauben begründender Tatsache größere Übereinstimmung hervorzutreten.

Wird der geschichtliche Christus betont, so soll damit auch der Zusammenhang mit dem Alten Testament festgehalten werden,

---

*) Vgl. zu diesem Abschnitt besonders:

Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. 1892.

„ Warum bedarf unser Glaube historischer Tatsachen? 1884.

„ Der geschichtl. Christus der Grund unseres Glaubens. Ztschrft. für Theol. und Kirche. 1892.

Kähler, Der sog. historische Jesus und der geschichtliche Christus. 2. Aufl. Leipzig 1896.

Otto Ritschl, Der geschichtl. Christus, der christl. Glaube und die theol. Wissenschaft. Ztschrft. für Theol. und Kirche. 1893.

Reischle, Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtl. Erforschung seines Lebens. 1893. Hefte zur chr. W. Nr. 11.

Reischle, Der Streit über die Begründung des Glaubens. Ztschrft. für Theol. und Kirche. 1897. S. 171—264.

E. König, Der Glaubensakt des Christen nach Begriff und Fundament. Leipzig 1891.

dessen Bedeutung für die Glaubensentstehung mit Unrecht vielfach zurückgestellt worden ist. Allein dem Worte Gottes in seiner Gesamtheit kommt die geeignete Vermittlung zu, um aus dem Autoritätsglauben im inneren Erfahren angewachsenen Glauben werden zu lassen. Als Träger des berufenden Geistes gewinnt es für den Glauben und für seinen Fortbestand tragende Bedeutung, wobei gleichzeitig durch das Wort die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses besser gewahrt bleibt als durch unkontrollierbare Empfindungen. Jedenfalls soweit Erfahrungen bei der Glaubensbegründung in Betracht kommen, müssen sie am Inhalt der Schrift orientiert und an den Gesamterfahrungen der Gemeinde wie an dem vorhandenen Inhalt des eigenen Bewußtseins geprüft werden. Über dies darf bei der Frage der Glaubensentstehung die Erinnerung an die Tatsachen der Rechtfertigung, der Berufung und Erwählung nicht unterbleiben.

Für die geistliche Empirie ist also in der theologischen Erkenntnislehre nur insofern ein Platz, als in ihr wohl der Standort, aber nie der Fundort für den Systematiker gegeben ist. Sofern in der Rechtfertigung die wahre Synthese zwischen Objektivität und Subjektivität gegeben ist, mißt der Systematiker derselben mit Recht die Bedeutung des die einzelnen Lehrpunkte und Lehrwendungen beherrschenden Mittelpunktes der Wissenschaft der christlichen Lehre bei. Nicht in den subjektiven Spiegelungen der überweltlichen Realitäten, sondern im Urteil Gottes, das uns in dem offenbarenden und bürgenden Stellvertreter gewiß wird, liegt das sogenannte Erkenntnisprinzip der Dogmatik.

Th. Häring, Gehört die Auferstehung zum Glaubensgrund? Ztschrft. für Theol. und Kirche. 1897. S. 332 ff.
Th. Häring und Reischle, Glaubensgrund und Auferstehung. Ztschrft. für Theol. und Kirche. 1898. S. 129 ff.
Vischer, Die gesch. Gewißheit und der Glaube an Jesus Christus. 1898. S. 195 ff.
K. Sell, Zwei Thesenreihen über geschichtl. Gewißheit und Glauben. Ztschrft. für Theol. und Kirche. 1898. S. 261 ff.
Th. Häring, Gäbe es Gewißheit des christl. Glaubens, wenn es geschichtl. Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe? 1898. S. 468 ff.
E. Cremer, Die Entstehung der christl. Gewißheit. Gütersloh.
Kirn, Glaube und Geschichte. 1900.
Wendt, Der Erfahrungsbeweis im Christentum. 1897.
Schian, Der Begriff der „Erfahrung“ in der Dogmatik. Prot. Mtshfte. 1898.
M. Schulze, Die Religion Jesu und der Glaube an Christus. Halle 1897.
Kirn, Pr.R.E.[3] s. v. Glaube.

Da der Gegenstand des Christentums geschichtlich und übergeschichtlich ist, kann sich das theologische Erkennen nur mit Hülfe einerseits der historischen Forschung, andererseits in der Form der Anschauung dieses Gegenstandes bemächtigen. Nur in Anwendung dieser beiden Erkenntnisarten, unter strenger Abweisung eines sogenannten voraussetzungslosen Forschens, wird die Richtigkeit der theologischen Aussagen gewährleistet.

Der historisch geartete Schriftbeweis bedarf durchaus des ergänzenden Nachweises in betreff des Zusammenhanges der bezüglichen Aussagen mit dem rechtfertigenden Glauben, in dessen Analogie, alle Aussagen der Schrift zu beurteilen sind.

Erst der rechtfertigende Glaube, dessen Allgemeingültigkeit durch das Bekenntnis und dessen Sachlichkeit durch die Offenbarung garantiert wird, erschließt ein Gebiet eigenartiger Erlebnisse und Erfahrungen, die der theologischen Erkenntnis wohl beipflichten können, die aber nie mit dem eigentlichen Fundort des theologischen Wissens vertauscht werden dürfen.

Würde dies doch geschehen, so würden die objektiven göttlichen Realitäten mit Unrecht eine Beschränkung und Reduzierung durch die Norm des persönlichen Innenbesitzes erfahren.

Die höchste Norm der christlichen Wahrheit bleibt der ganze biblische Christus, die im Wort niedergelegte und durch die Verkündigung fortgepflanzte Botschaft des göttlichen Gnadenwillens in Christo.[1])

1. Das „innere Erlebnis" und die Entstehung und Begründung des christlichen Glaubens.[2])

Ihre positiven Aufstellungen entwickeln Köstlin wie Petran unter steter Bezugnahme auf die Kontroverse der Gegenwart, in deren Mittelpunkt wesentlich zwei Hauptfragen stehen: 1. wie

[1]) Vgl. noch: Bachmann, Die persönliche Heilserfahrung des Christen usw. Leipzig 1899.

Vgl. hierzu meinen Aufsatz in der D.-Ev. Kztg.: „Neue Beiträge zur Untersuchung über den Begriff der religiösen Erfahrung." XV. Jahrg. Nr. 20.

Vowinkel, Geschichte und Dogmatik, eine erkenntnistheoret. Untersuchung. Leipzig 1899.

[2]) Es kann sich natürlich hier nicht um eine chronologische Wiedergabe dieses Streites über die Begründung unseres Glaubens handeln. Das würde über den Rahmen dieser Untersuchung hinausführen. Es soll vielmehr lediglich

entsteht der christliche Glaube, und worin hat er seine bürgende Gewißheit? Gründet er sich auf „das innere Personleben und Geisteswirken Jesu Christi“ oder auf die sogenannten christlichen Heilstatsachen auf „den ganzen biblischen Christus“? Wie gewinnt ein historisches Ereignis, das geschichtliche Christentum bestimmende, bleibende Geltung für mein Leben? und ferner 2. inwiefern hat man die geistliche Empirie als Prinzip der theologischen Erkenntnistheorie anzusehen und demnach die Wissenschaft der christlichen Lehre zu gestalten?

Die Sache der Erfahrung kommt demnach in der Gegenwart nach zwei Richtungen in Betracht: für die grundlegende Apologetik und für die Lehre von der Aneignung des Glaubens, für die Lehre von der Heilsordnung (ordo salutis).

Nun ist es ja ein Gemeingut der modernen Erkenntnis, daß eine endgültige, ausschließliche Entscheidung über die allein richtige Beschreibung der Heilsaneignung und Glaubensentstehung ebenso in das Gebiet des Unmöglichen gehört wie eine absolut richtige Fixierung des Entstehungspunktes des irdischen Lebens. Aber wie es das Hauptbestreben unserer Altvorderen war, über die Richtigkeit des Heilsweges keine Unklarheiten aufkommen zu lassen, so gilt es noch heute, wenigstens die bleibenden Verhältnisse bei der Glaubensentstehung und -begründung zu bestimmen und den Wert der Erfahrung für diese Vorgänge abzuwägen.

Da drängt sich dann zunächst der Satz auf als das Ergebnis, in dem die bedeutendsten Wortführer im Streit durchaus einig sind: Kein Glaube ohne lebendige, innere Erfahrung. Die religiös-sittliche Überzeugung bedarf des lebendigen Eindruckes, des eigenen Erlebnisses, darin stimmen Herrmann, Reischle u. a. mit Kähler überein, der die eigentlich begründende Ursache der Heilsgewißheit „in der eigenen Erfahrung von der rechtfertigenden Kraft der Offenbarung in Christo“ sieht.[1])

unter Benutzug der bisher gewonnenen Resultate ein kurzer, orientierender Überblick über die Stellung und Verwertung, welche die inneren Erfahrungen in diesen Erörterungen gefunden haben, im folgenden gegeben werden. —

Wenn bei den einzelnen Ansichten nicht immer die Belegstellen angegeben sind, so möge das nicht als Unkenntnis gedeutet werden. Der Kenner der einschlägigen Literatur wird doch sehen, wie sehr die Resultate der einzelnen Arbeiten Berücksichtigung gefunden haben. Immerhin war überblickende Kürze geboten, wenn nicht der Rahmen der Untersuchung durchbrochen werden sollte.

[1]) Vgl. Wissenschaft der christl. Lehre. S. 74.

Indessen besteht doch im einzelnen bezüglich der Abgrenzung von Glaube und Erfahren bei den verschiedenen Vertretern mancher schwerwiegende Unterschied.

Der erste Entschluß zum Glauben wird nach Reischles Meinung durch einen unwillkürlichen Eindruck hervorgebracht.[1]) Ebenso wie ja schon vor ihm Herrmann in allen seinen Schriften das „Überwältigtwerden von Christo“ durch einen Eindruck, durch ein inneres Erlebnis im Menschen zustande kommen läßt. Den Eindruck, daß Gott selbst gegenwärtig auf mich wirkt, verschafft keine Lehre. „Ein solcher Eindruck allein schafft nun in uns den Glauben und stellt ihn in sein Lebenselement, das ihm keine Mühe und Arbeit macht, sondern ihm eben das Leben gibt. Das aber kann an uns nur ein selbsterlebtes Ereignis bewirken.[2])

Kähler sieht die inneren Erlebnisse,[3]) in denen der Glaubende die durchschlagenden Bedingungen dafür erkennt, daß er Glauben zu fassen vermochte, einmal darin, daß für den zum Glauben Kommenden die Hemmnisse beseitigt werden, „welche der bisher erworbene geistige Besitz für die Überführung von der Wahrheit des Evangeliums bereitet“, und ferner in dem „übermächtigen Eindruck davon, daß in dem geschichtlich vermittelten Angebote ein persönliches Entgegenkommen und eine persönliche Zumutung des Versöhners gegenüber dem einzelnen Sünder liegt“, endlich in der „sich aufdrängenden Gewißheit von dem übergeschichtlichen Werte sowohl der Offenbarungsgeschichte als der kirchlichen Vermittlung, beides in der Beziehung auf den einzelnen“.

So groß also die Gemeinsamkeit in der Betonung der Notwendigkeit der inneren Erfahrung für den Glauben ist, so sehr hat man Bedenken gegen den Satz erhoben, daß der Glaube auf innerer Erfahrung beruhe.[4]) Diese Bedenken sind doch nicht ganz ungegründet. Wenn Herrmann den Glauben als ein Überwältigtwerden von der geschichtlichen Gestalt Jesu, durch welche Gott mit uns verkehre und unser Vertrauen wecke, bestimmte,

---

[1]) Vgl. Reischle, Der Streit über die Begründung usw. S. 245 auch 247 u. a.

[2]) Vgl. Herrmann, Gewißheit usw. S. 47 ff.

[3]) Vgl. Wissenschaft der christl. Lehre. S. 403 f.

[4]) Vgl. Die Bedenken Luthers: J. Köstlin, Luthers Theologie. Bd. II. S. 439 f. und Th. Harnack, Luthers Theologie. Bd. II. S. 432 f., ferner spez. die Ausführungen bei König, Der Glaubensakt des Christen.

so bestritt er gleichzeitig sehr energisch die Forderung intellektualistischer oder moralischer Vorbedingungen des Glaubens. Der assensus gehe der fiducia nicht voran, sondern sei in diese eingeschlossen. Nur in einem Falle gibt auch Herrmann [1]) zu, daß der assensus der fiducia vorangeht, nämlich in dem Falle, daß sich die fiducia des Glaubens auf eine Lehre bezöge. So würde sich das Verhältnis von assensus und fiducia entsprechend dem Glaubensobjekt verschieden gestalten, wie ja anfänglich auch Melanchthon zunächst die Entstehung des Glaubens auf die fiducia zurückgeführt haben soll und erst später als articuli vorlagen, den Begriff des assensus für die Definition und für die Beschreibung der Glaubensbegründung eingeführt haben soll. Es bedürfte einer eigenen Untersuchung, die Richtigkeit dieser Gottschickschen Behauptung zu prüfen.

So gewiß es nun irreführend ist, die Zerspaltung der einheitlichen Glaubensfunktion in die drei Akte der notitia, des assensus und der fiducia vorzunehmen, wenn sie als rationelle Erklärung der Glaubensentstehung gelten soll, [2]) so darf doch das intellektualistische Moment nicht bei der Glaubensentstehung eliminiert werden. Am einseitigsten hat dies sicherlich König hervorgehoben, wenn er den Glauben überhaupt in der Sphäre des Intellekts geboren werden läßt, [3]) aber sicherlich ist das bejahende Urteil als grundlegender Faktor beim Zustandekommen des Glaubens nicht hintenanzustellen, wie das aus Aussprüchen Luthers sich deutlich genug ergibt. Es ist in dem Glauben „ein Erkennen eingeschlossen, ein geistiges Erfassen des Unsichtbaren, [4]) welches Luther unbedenklich dem Intellekt zuschreibt: fides est in intellectu“. [5]) Ja er hebt ausdrücklich den firmus assensus, quo Christus apprehenditur als das Entscheidende hervor, vgl. Galaterbr. I, 191. „Diese intellektuellen Akte stellen die Beziehung des Glaubens auf die Objektivität der göttlichen Offenbarung fest“. [6])

So richtig es ist, daß das wesentliche Moment beim Glauben nicht das Fürwahrhalten, der assensus, sondern das Trauen und

---

[1]) Vgl. Herrmann, Verkehr.[2] S. 181 f.

[2]) Vgl. Kirn in der Pr.R.E.[3] s. v. Glaube.

[3]) Vgl. König a. a. O. S. 2.

[4]) Erl. A. 33, S. 255. [5]) S. 314.

[6]) Pr.R.E.[3] s. v. Glaube.

Vertrauen ist, so sehr versteht es sich von selbst, daß der Glaube eine Erkenntnis Gottes und Christi voraussetzt und in sich schließt, welche auf Offenbarung beruht. Christut tritt uns zunächst nicht in der Person, sondern in dem Bilde entgegen, welches sein Wort von ihm entwirft; „und so wird auch zuvörderst unsere Erkenntnistätigkeit, unser diskursives Denken in Anspruch genommen, welches die zerstreuten Einzelzüge zu einem Gesamtbilde vereinigt". Also nicht durch gefühlsmäßige Apperzeption, sondern durch Vermittlung sinnenden Nachdenkens gewinnen wir den Eindruck von der Person Jesu Christi und von seiner Heilsbedeutung. Es erscheint nicht unrichtig, wenn man den Hinweis darauf gemacht hat,[1]) daß das Wort Gottes in der Gleiche menschlichen Wortes an uns kommt und somit von uns immer zuerst eine vernünftige, intellektuelle Tätigkeit, welche sich seines Inhalts bemächtigt, und nur so als verstandenes auf das Gewissen wirkt. Nur so wird der Glaube aus der Sphäre des rein Gefühlsmäßigen genommen und nur so wird ihm sein ethischer Charakter gewahrt. Natürlich ist eine rein verstandesmäßige Aufnahme der christlichen Wahrheit durchaus wertlos, sofern nicht die Willensbewegung im Innern lebendig angeregt wird, für welche die gewonnene Erkenntnis vom rechtfertigenden Urteile Gottes nunmehr für das Verhältnis zu Gott und zu den Menschen bestimmende Norm wird. Dies wird nicht geschehen ohne lebendige Gefühle und Empfindungen, ohne Herzenserfahrungen und Gewissenseindrücke.

Dieses Verhältnis zwischen den inneren Erfahrungen und den übrigen Momenten des Glaubensaktes wird sich noch mehr verdeutlichen, wenn das Verhältnis von Glaube und Tatsache in Rücksicht gezogen wird. Denn darin ist man ja gegenwärtig nahezu einig, daß so sehr der christliche Glaube auch das Vorhandensein innerer religiöser Eindrücke erfordert, so gewiß geht doch der Christ bei der Frage nach der innerlichen Berechtigung und nach der Gewißheit seines Glaubens nicht auf diese erfahrenen Eindrücke zurück.[2]) Nicht diese zessierende, wechselnde, innere Erfahrung gibt dem Glauben seinen Stützpunkt, sondern das vermögen nur Tatsachen, objektive, außer uns liegende Realitäten.

[1]) Kirchl. Handlexikon s. v. Glaube.

[2]) Vgl. z. B. Reischle, Unser Streit usw. S. 219.

Aber welches sind nun diese Tatsachen, die der Glaube zu seinem tragenden Grunde erfordert? Ist es der historische Christus, das innere Leben Jesu, das sich an den Herzen und Gewissen der Menschen als eine wirkungskräftige Wirklichkeit erweist, ist es Jesu inneres Personleben und Geisteswirken, oder ist es der ganze biblische Christus, die Fülle der großen göttlichen Heilstatsachen?

Damit ist bekanntlich der Hauptstreitpunkt in der theologischen Debatte des letzten Jahrzehntes berührt. Soweit wir sehen, sind die Haupteinwände, die Kähler gegen die Formulierung Herrmanns u. a., welche die erste Frage bejahen, erhoben hat, trotz der eingetretenen, erfreulichen Klärung der Lage bis heute nicht völlig widerlegt worden. Es bleibt doch bestehen,[1]) daß das persönliche Innenleben Christi, das sogenannte Bild Christi nicht dem ganzen biblisch geschichtlichen Christus gleich gesetzt werden kann, da die Beschreibung des ersteren lediglich der subjektiven Erfahrung Herrmanns entnommen ist[2]) unter Hintenanstellung der Wunder und der Auferstehung, da letztere ja erst den aus dem Glauben zu erzeugenden Gedanken angehören. Eine wesentliche Einschränkung dieser Gedanken ist durch die Darlegungen Reischles und Th. Härings erfolgt, die der Tatsache der Auferstehung für die Gewißheit des Glaubens entscheidende Bedeutung beimessen. So heißt es in ihrer gemeinsamen Erklärung:[3]) . . . „Heilsvertrauen im christlichen Sinne, Glauben an den sündenvergebenden, also aus Welt und Tod erlösenden Gott der Liebe wird erst in dem Augenblick geboren, in dem jenes Vertrauen auf das Charakterbild Jesu zum Vertrauen gegenüber der Osterbotschaft wird, zur Überzeugung von einer Offenbarung der göttlichen Erlösermacht in der Auferweckung Jesu Christi. Denn ohne diese ist eben nicht d e r Gott offenbar, an den wir als Christen glauben.“ In der Tat durchweg ist im N. Test. die Auferweckung der Grund des zeugnisfähigen Glaubens. Gerade die Gottestat der Auferweckung Christi verleiht dem Christentume die überführende Überlegenheit über allem ohnmächtigen Idealismus[4]) und mystifizierenden Subjektivismus, und zwar „als vollendende und

---

[1]) Kähler, Der sog. historische Jesus usw. S. 158 ff.

[2]) „ a. a. O. S. 159 f.

[3]) Häring und Reischle, Glaubensgrund und Auferstehung. Ztschrft. für Theol. und Kirche. S. 132 f. [4]) Kähler, a. a. O. S. 185.

verbürgende Spitze einer Reihe von Gottestaten in der Geschichte". Also auf Tatsachen gründet sich die Glaubensgewißheit und nicht auf Erfahrungen, ohne die der Glaube freilich kein lebendiger wäre.

Zweifellos hat auch Herrmann, was Kähler (S. 198) übrigens willig anerkennt, „aus dem Bannkreise bloßer innerer Erfahrungen herauszukommen" versucht. Aber selbst nach der unbefangenen Lektüre auch der dritten Auflage von Herrmanns Verkehr des Christen mit Gott gewinnt man den Eindruck, daß die eigentlich glaubenbegründende Kraft bei Herrmann nicht das uns gegenüberstehende Innenleben Christi ist, sondern das innerliche Erlebnis in uns, durch welches Jesus Christus uns sichtbar wird. In diesem Erlebnis vollzieht sich die eigentliche Offenbarung.

Es läßt sich nicht bestreiten, daß bei diesen Gedankengängen die Erinnerung an Franks Subjektivismus nahe liegt. Nun hat allerdings Reischle [1]) in dankenswerter Weise den Verdacht zu beseitigen gesucht, als ob Herrmann tatsächlich den Glauben auf das subjektive Glaubenserlebnis begründen wolle. Glaubensgrundlage ist „das Heilandsleben und erlösende Wirken Jesu Christi, das in christlichen Berichten und Zeugnissen uns verkündet und zum Teil in den uns nahetretenden Persönlichkeiten auch wahrnehmbar wird". [1]) „Glaubensgrundlage ist das persönliche Geistesleben und -wirken Jesu Christi nur in und mit dem Eindrucke, den es unwillkürlich auf unser Herz und Gewissen hervorbringt." [2]) Der Glaube ist nicht von sich selbst getragen, sondern . . . von dem Geiste Jesu Christi, der unsern Geist ergreift. [2])

Damit ist unseres Erachtens eine große Annäherung an Kählers Position ausgesprochen und an dessen Bestreben, eine sicherere Glaubensgrundlage zu schaffen als es bloße innere Erlebnisse bewirken können. Wie es denn Reischle auch klar ausspricht: „Da wir doch immer nur schrittweise, in dem Maße als wir glauben und darum nur bruchstückweise etwas vom neuen Geistes- oder Wiedergeburtsleben erfahren können, so wäre es verkehrt und gefährlich, wenn wir diese oft versagende Erfahrung zur Grundlage der christlichen Glaubensgewißheit machen wollten." [3])

---

[1]) Reischle, Der Streit usw. S. 217 f.

[2]) „ a. a. O. S. 218.

[3]) „ Der Streit usw. S. 219.

So bedarf der Glaube Tatsachen, und zwar der grundlegenden Heilstatsachen, auf denen und in denen die rechtfertigende Heilsoffenbarung Gottes in Jesu Christo ruht, um in einem Menschenherzen erweckt zu werden. Da, wo der Heidenapostel Paulus die in Gefahr des Abfalls befindlichen Gemeindemitglieder an die Entstehung des Glaubens erinnert zum Zwecke der Erzielung einer größeren Kräftigkeit des Glaubens, da weist er sie hin auf den ihnen vor Augen gemalten Gekreuzigten und erinnert sie an die Auferweckung Christi. Das durch die Rechtfertigung zustande gekommene subjektive Bewußtsein der durch Jesum Christum wiederhergestellten Gottesgemeinschaft erhält seine Intensität und Festigkeit in dem Maße und Grade der Bezogenheit auf die Heilstatsachen der dem Christen innerlich vom Heiligen Geiste versiegelten Heilswahrheit von der Glaubensgerechtigkeit, wie sie im Wort von der Versöhnung dem Menschen sich anbietet. Wir würden die Bedenken gegen die Geschichtlichkeit dieser Tatsachen nicht los, wenn der Inhalt sich nicht selbst bezeugte, wenn diese Tatsachen nicht im innersten Lebenszusammenhange mit dem gekreuzigten und zur Rechten Gottes erhöhten Christus stünden, der durch seinen Geist, den Heiligen Geist die Wirkungskräftigkeit dieser Tatsachen im biblischen Worte hervorbringt. [1])

Damit ist schon ausgesprochen, daß von den Tatsachen, soweit sie vorbereitend oder erfüllend mit der Versöhnung und Rechtfertigung im Zusammenhang stehen und den geschichtlich gewordenen Heilsorganismus darstellen, zugleich ihre Selbstbeglaubigung ausgeht. Gott wirkt zunächst durch Vermittlung des Wortes, in dem diese Tatsachen aufgezeichnet sind, auf uns. Bleibt das bestehen, so wird die Aneignung der Offenbarung bei der Vermittlung durch das Wort viel weniger pathologisch als bei der Beschränkung auf Empfindungen und Gefühlserregungen, [2]) deren inhaltliche Bestimmung unsicher und unmöglich bleibt. Nur darf man das Wort nicht auf die Verkündigung des Neuen Testamentes beschränken und das Alte Testament in seiner Bedeutung zurückstellen, wie es geschieht, wenn man behauptet, daß die Offenbarung, die Israel zuteil wurde, für unser Bedürfnis nicht mehr genüge, da wir uns nicht mehr als Juden fühlen. [3]) Dagegen

[1]) Köstlin, Der Glaube. S. 65 ff.

[2]) Kähler, Der sog. historische Jesus usw. S. 176.

[3]) Herrmann, Verkehr.[2] S. 49.

ist von verschiedenen Seiten sehr energischer Protest erhoben; und zweifelsohne eignet dem Alten Testament im hohen Maße eine gewissenerweckende Kraft,[1]) und keineswegs kommt dieser Einfluß lediglich dem überwältigenden Eindruck des inneren Lebens Jesu Christi zu. Ja ohne die alttestamentliche Voraussetzung kann von einer Überwältigung gar nicht die Rede sein;[2]) denn die Befähigung zu einem sittlichen Urteil ist die notwendige Vorbedingung für das Zustandekommen des spezifisch christlichen Glaubenslebens. So „leistet das Alte Testament noch heute die *παιδαγωγία εἰς Χριστόν*“ und ist das unentbehrliche Hilfsmittel zur Erweckung des Glaubens[3]) und für das Verständnis der Person Jesu Christi. „Die ganze geschichtliche Offenbarung war notwendig, um in der Menschheit im großen das sittlich-religiöse Leben zu wecken, dessen Urkunden wir in den biblischen Büchern, in den Worten, Schriften und Taten derjenigen haben, die unter dem unmittelbaren Einfluß dieser Offenbarungsgeschichte standen.“[4])

So kommt auch heute noch der ganzen Heiligen Schrift, den Tatsachen der Heilsgeschichte, auf denen das rechtfertigende Urteil Gottes ruht, bei der Entstehung des Glaubens allein begründende Kraft zu, und nur das Wort Gottes bleibt die geeignete Vermittlung, um aus dem Autoritätsglauben eigenen, im inneren Erleben angewachsenen Glauben werden zu lassen, und nur das Wort gewinnt für den Glauben und für seinen Fortbestand tragende Bedeutung.

Indessen wird nicht bei dem Rückgang auf die inneren Erregungen und Empfindungen die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses stärker und richtiger herausgehoben? Keineswegs; jedenfalls weist auch Kähler hier mit Recht auf das Wort hin, durch das allein die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses gewahrt bleibt. Es liegt nach seiner Ansicht „in der altchristlichen Anschauung vom Gotteswort auch die Bestimmtheit, daß in ihm Gott in seinem Geist persönlich wirkt, und man ebendaher durch dieses Wort einen unmittelbaren Eindruck von dem sich offenbarenden Gott empfängt“.[5]) Die Eindrücke, denen man

[1]) Petran, a. a. O. S. 95.
[2]) Kähler, Jesus und das Alte Testament. S. 23 f.
[3]) Hierzu vgl. Kaftan, Wesen der christl. Religion.² S. 342.
[4]) Petran, a. a. O. S. 106.
[5]) Kähler, Der sog. historische Jesus.² S. 199.

vornehmlich die Unmittelbarkeit, die unmittelbare Gewißheit zuschreibt, eignen sich nicht zur Grundlage einer festdurchgebildeten Überzeugung, solange sie nicht „entweder durch die deutliche Darbietung ihres Inhaltes, wie in der Heiligen Schrift, oder durch überlegende Prüfung des eigenen Bewußtseins und seines Inhaltes aus der Unmittelbarkeit herausgehoben, losgelöst werden“.[1])

Man hat darum stets in den inneren Vorgängen die Verursachung der Religion gesehen, weil man unberechtigterweise die Religion einseitig auf den Begriff der Religiosität beschränkte und von Offenbarung lediglich vermittelst der Religiosität etwas wissen wollte. Aber „es hat auch ein Hineinstellen von Gottestaten in den Zusammenhang der Menschheitsgeschichte gegeben, ein Fortziehen der Decke, welche Gott und sein Tun verbarg. Und dieses Hineinstellen, Manifestieren geht fort in der Tatsache der Bibel. Das nennen wir geschichtliche Offenbarung“.[2])

Also auf Tatsachen, auf diesen Tatsachen, in denen das Urteil Gottes geschichtliche, sich offenbarende Wirklichkeit geworden ist, ist die Entstehung des Glaubens zurückzuführen, zunächst nicht auf ein „inneres Erlebnis“.

Ein Umstand ist aber vielfach übersehen worden — soweit wir sehen auch bei Köstlin und Petran — bei der Frage, wie der Gläubige der rechtfertigenden Gnade und der sich mitteilenden Offenbarung inne wird. Es ist der Vorgang der Berufung und Erwählung, der aus den konstitutiven Faktoren der Glaubensbegründung und -entstehung nicht eliminiert werden darf. Die konstante Größe der Gerechtigkeit Christi, die Tatsache, daß der Christ in der Rechtfertigung das Urteil Gottes für sich hat, vermittelt sich in der Berufung durch die Kirche und durch ihre geschichtlichen Mittel, durch die Schlüsselgewalt und die Übung der Taufe. In der Evangelisierung der Menschheit ergeht die Berufung an den einzelnen, „indem die Erleuchtung durch den Heiligen Geist mit der Führung seines Geschickes zusammenwirkt“.[3]) „Die Wirkung des Heiligen Geistes hebt die Decken,“ die über unseren Herzensaugen hängen, allerdings nur in agone conscientiae. Wo das geschehen ist, da führt die Kraft des Gotteswortes, das Hauptmittel der Berufung, dahin, daß der Glaube im geschichtlichen, biblischen Christus Wurzel schlägt.

---

[1]) Kähler, Der sog. historische Jesus.[3] S. 198. [2]) S. 200.
[3]) „ Wissenschaft der christl. Lehre. S. 402.

Dann wird dem Menschen „der Grund seines Glaubens nicht bloß das sein, was entscheidend für den Beginn seines selbständigen Glaubenslebens geworden ist“.[1])

So wird der Christ die Gewißheit seines Glaubens nicht darin allein erkennen, „daß der Glaube sich gegensätzlich von dem früheren inneren Leben abhebt“, vielmehr dient dazu „die Annahme der Berufung“, die ihm als „der Abschluß einer auf dieselbe hindrängenden Vorbereitung“ gewiß wird. Das aber ist die in der Berufung sich verwirklichende Erwählung,[2]) in deren Zusammenhang der Glaube erst durch besondere Lebensführung und durch Verkündigung des Gotteswortes „zu bewußter Entschlossenheit“ gelangt.

Das in der Berufung an den einzelnen herangetragene, an sich transszendente Rechtfertigungsurteil reflektiert sich zwar im Innern des Menschen, aber das Subjekt hat kein Recht, die Gewißheit und das Rechtfertigungsurteil Gottes von der inneren Erfahrung abhängig zu machen. Denn nur, wenn jenes Urteil Gottes in seiner Transszendenz und in seiner Objektivität belassen wird, ist auch die Heilsgewißheit des Menschen fest begründet. Wo hingegen die sittlich-religiöse Überzeugung auf den „Christus in uns“ und das durch ihn gewirkte neue Leben basiert wird, da wird der Mensch zu steter Ungewißheit verurteilt, weil mit dem Rückgang auf die Subjektivität die religiös-sittliche Überzeugung den Schwankungen und Fluktuationen des menschlichen Innenlebens unterliegt. So ist der Glaube für die immer neue Selbstbegründung allein an das geschichtlich vermittelte Verhältnis zu Gott gewiesen[3]) und so „zieht er seine „Spannkraft“ lediglich aus dem Gegenstande und aus der Darbietung desselben“, wie sie in der wirksamen Berufung des Christen zuerst erfolgt ist.

„Hat aber der Gerechtfertigte infolge der Berufung ungehemmten Zugang zu Gott in dem Vertrauen zu der persönlichen Beziehung des Hohenpriesters auf den einzelnen Sünder“ gefunden und ist ihm in der Selbstverbürgung des offenbarenden

---

[1]) Kähler, Der sog. historische Jesus. S. 200.

[2]) „ Wissenschaft der christl. Lehre. S. 404. [3]) S. 405.

Es darf also auch in den Begriff des Glaubens das nicht als konstituierendes Moment aufgenommen werden, was erst seine Folge resp. seine Begleiterscheinung ist: Die inneren Regungen und Erfahrungen. Gegen die Gleichsetzung dieser Eindrücke mit dem Glauben vgl. S. 101.

und priesterlichen Stellvertreters sein persönlicher Selbstbestand durch die Gemeinschaft mit Gott gewiß geworden, so wird ihm die Wahrheit seiner religiös-sittlichen Überzeugung sich immer aufs neue bestätigen. Andererseits eröffnet sich ihm allerdings in Kraft dieser Beziehung des lebendigen Gottes, in der er „inmitten seines endlichen Daseins eine Berührung mit dem Ewigen gewonnen" hat, das Gebiet eigenartiger, sittlich-religiöser Erfahrungen. Für die Berechtigung dieser inneren Erfahrungen ist man auf zwei Kriterien angewiesen.

Einmal sind dieselben an der gemeinsamen Bezeugung innerhalb der christlichen Gemeinde zu orientieren, andererseits ist der Zusammenhang dieser inneren Erfahrungen mit der geschichtlichen Offenbarung und ihr Zustandekommen im Zusammenhang mit der letzteren klar und deutlich aufzuzeigen, wenn dieselben für den Glauben und seinen Fortbestand Wert und Geltung haben sollen.

---

2. Die persönliche Heilserfahrung als Erkenntnisprinzip der theologischen Erkenntnislehre.

In der Tatsache, daß wir das Urteil Gottes für uns haben, in dem Grundartikel der Rechtfertigung allein aus dem Glauben ist also die Synthese zwischen Objektivität oder Autorität und Subjektivität gefunden. In der Rechtfertigung wird das geschichtlich Gegebene, das Urteil Gottes mein subjektiver Besitz, hier ist der Punkt, wo im Christentum geschichtlich sich vermittelnde Offenbarung Gottes und der aneignende Glaube des einzelnen zusammentreffen.

Damit ist aber im Gegensatz zur These der Erfahrungstheologie ein anderer und sicherer Ausgangspunkt für das Schriftverständnis und für das dogmatische Verfahren gewonnen.

Das Bestreben jeder, auch der modernen Erfahrungstheologie besteht darin, die dogmatischen Aussagen dem subjektiven Bewußtsein zu entnehmen und aus den Reflexionen und Spiegelungen, welche die Heilsverkündigung in unserem Innern hervorruft, ihren Wert und ihre Geltung festzustellen. Damit wird das christliche Bewußtsein als allein gültige oder noch als hinzutretende Quelle innerhalb der theologischen Erkenntnistheorie verwandt. Man begeht aber dabei eine Verwechselung; wenn dies Bewußtsein

wirklich zu dem Inhalte christlicher Erkenntnis beitragen soll, so kann es sich nur um die Erträge des ursprünglichen religiösen Bewußtseins handeln, und dann stellt sich derselbe Übelstand wie bei der Überschätzung der Vernunft ein, indem eine sogenannte natürliche Gottesanschauung oder eine bloße natürliche Religiosität zum Maßstab für die Richtung der christlichen Anschauung erhoben wird".[1])

Andererseits widerstreitet auch die Geltendmachung eines durch individuelle religiöse Erfahrungen bestimmten Bewußtseinsinhaltes der notwendigen Forderung der theologischen Erkenntnislehre, nur den verbürgten Erträgnissen gemeinsamer Glaubenserfahrung maßgebenden Wert beizumessen.

Wie hat sich überhaupt nach dem oben Gesagten die theologische Erkenntnislehre zu gestalten, inwieweit hat sie die Aussagen, die in subjektiven Erfahrungen gegründet sind, zu berücksichtigen? Es kann sich hier nur um Andeutungen von Grundlinien handeln.

Das Christentum stellt sich uns zunächst als einen Komplex in sich geschlossener, eng miteinander verbundenener historischer Tatsachen dar, gleichzeitig aber „eignet dieser Tatsache eine Beschaffenheit, welche sie der Beschränktheit und Zufälligkeit des Geschichtlichen entnimmt". Denn es bietet sich in diesem Komplex historischer Tatsachen „mehr als ein geschichtlich wechselnder Inhalt dar, nämlich ein bleibender, allgemeingültiger Gehalt": „Der persönliche Gott und seine Darbietung" des „lebendigen Christus" durch den Heiligen Geist. Und zwar ist die Offenbarungsgeschichte Bedingung für die gegenwärtig unmittelbare Beziehung des lebendigen Gottes zu dem einzelnen.

Die wissenschaftliche Erkenntnis des Christentums ist demnach „zwar durch geschichtliche Einsicht bedingt", verlangt aber zur Erfüllung ihrer Aufgabe die Innehaltung gewisser Voraussetzungen. Die Summe dieser Voraussetzungen schließt sich in der Forderung der durch den rechtfertigenden Glauben gesetzten unmittelbaren Beziehung zu Gott zusammen. So ist das Verständnis des Christentums an seinen Besitz gebunden, und nie kann die religiöse Erkenntnis des in Christo offenbaren Gottes ohne persönliches Christentum erfaßt werden.

---

[1]) Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre.[2] S. 53.

Ist diese Voraussetzung des Heilsglaubens vorhanden, so hat die theologische Erkenntnis „das geschichtlich gegebene Christentum vermittelst denkender Verarbeitung von Tatsachen des inneren Lebens, die sich mit demselben in Wechselwirkung erkennen lassen, als die übergeschichtliche Beziehung Gottes" herauszustellen.

Die Frage, wie das zu geschehen hat, ist die Frage der grundlegenden Apologetik.

Keinesfalls können zur Lösung dieses Problems irgend welche philosophische Methoden in Anwendung gebracht werden, da sie das Eigentümliche im Christentum nur ungenügend in seinem allgemeingültigen Wert zur Einsicht bringen.[1])

Da der Gegenstand des Christentums geschichtlich und übergeschichtlich ist, „so kann das Erkennen sich ihm nur auf zwiefachen Wegen nähern", einmal mit Hülfe der historischen Forschung und ferner durch Anschauung. In der Wechselwirkung dieser beiden Erkenntnisarten liegt „die Gewähr für die Richtigkeit" der christlichen Aussagen.

Wollte man den Wahrheitsgehalt des Christentums durch den Rückgang auf die innere Erfahrung feststellen oder nach Art des intuitiven Idealismus, so würde das einmal an dem berechtigten Zweifel in betreff der Wesenhaftigkeit und Wirklichkeit der dargestellten Gegenstände scheitern[2]) und ferner an der Unzuverlässigkeit eines solchen Verfahrens bei bloßer anschauender Erkenntnis. Andererseits wird die reine voraussetzungslose Forschung dem übergeschichtlichen Charakter der christlichen Religion nicht gerecht. So muß dem „historisch gearteten Schriftbeweis zu seiner Ergänzung der Nachweis des Zusammenhanges der betreffenden Aussage mit der fundamentalen und zentralen Gewißheit der gerechtfertigten Christen treten.[3]) In der Rechtfertigung aus dem Glauben „ist der Punkt getroffen, wo im Christentum geschichtlich sich vermittelnde Offenbarung Gottes und aneignender Glaube des einzelnen Menschen zusammentreffen".[4]) Damit ist zugleich der Punkt gefunden, der für die mannigfaltigen Lehrpunkte und Lehrwendungen sich als zusammen-

---

[1]) Vgl. was darüber Steinbeck, Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnis-Theorie ausführt, spez. S. 215 ff.

[2]) Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre.² S. 15.

[3]) Cremer, In Zöcklers Handbuch III³ S. 55 f.

[4]) Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre.² S. 61.

haltende Einheit darstellt, und aus der allein die Wissenschaft der christlichen Lehre als ein gegliedertes Ganze zur befriedigenden Darstellung zu bringen ist. Also in der Analogie dieses Rechtfertigungsglaubens sind alle Aussagen der Schrift zu beurteilen, und von hier aus bestimmt sich der Ausgangspunkt des dogmatischen Verfahrens.

Was auf dem Gebiete der Sinnenerfahrung „die geschulte Sinnenwahrnehmung leistet" in Verbindung mit dem Experiment, „das leistet für das religiöse Leben der Glaube" d. i. „die Beziehung auf Gott, und zwar auf ihn, wie er sich wirksam auf uns bezieht".

Nicht ist der rechtfertigende Glaube Quelle der Erkenntnis, auch nicht ein „neuer Seelensinn", der selbständig Glaubensgedanken produzierte. Eine solche Fassung des Glaubens ist darum abzuweisen, weil es „für die Erzeugnisse eines solchen Glaubens keine Maßstäbe für seine Allgemeingültigkeit gäbe".[1]) Vielmehr hat der wahre evangelische Glaube „das Prüfmittel" seiner Allgemeingültigkeit „in der Gemeinsamkeit des Bekenntnisses". Sie allein ist die genügende „Bürgschaft gegen individualistische Willkür".

Daß der rechtfertigende Glaube sachlich verfährt, dafür garantiert die Gebundenheit des Glaubens an „die einfache verständige Auffassung der geschichtlichen Kunde", in der „neben dem Bericht über die geschichtliche Tatsache die Bezeugung des offenbarenden Wertes, welcher ihr zukommt und der eben nur für den Glauben vorhanden ist", deutlich und durchsichtig vorliegt.

Erst ein solcher Glaube, durch den Geist gewirkt und vom Subjekt durch entschlossene Zustimmung angenommen, „erschließt ein Gebiet für Erlebnisse und Erfahrungen, welche mit dem gesamten persönlichen Leben durchaus verwoben, doch in die Beziehungen des Selbst- und Weltbewußtseins nicht aufgehen".[2]) Diese Erfahrungen können nunmehr wohl „Gegenstand des Wissens" werden und insofern beipflichtend und bestätigend der theologischen Erkenntnis zur Seite treten, aber sie dürfen nie als Fundort des eigentlich theologischen Wissens angesehen und behandelt werden.

---

[1]) „Die christliche Erkenntnis des Glaubens verhält sich (demgemäß) zu seinem Inhalt schlechterdings nicht hervorbringend."

[2]) Kähler, Wissenschaft der christl. Lehre. S. 16.

Das von diesen inneren Erfahrungen begleitete und bestimmte Rechtfertigungsbewußtsein kann allein der Standort für die theologische Erkenntnistheorie sein, aber nie der Fundort. Denn „der Heilsbesitz des Christen liegt nicht ausschließlich in seinem Innern[1]) d. h. auf der Ebene seines bewußten Lebens und ist keine bloß innere Geschichte, vielmehr er schließt objektive Beziehungen zu Gott in sich" in so reicher Weise „durch gegenwärtige und zukünftige, immanente und transszendente Gaben der Gnade, daß das unmittelbare Erleben des Christen immer dahinter zurückbleibt". Darum „fügt sich zwar das unmittelbare Erleben in die Glaubensüberzeugung des Christen als Stütze seiner Gewißheit ein", aber als „den letzten Halt des Glaubens, als die höchste Norm der christlichen Wahrheit, als den zuverlässigsten Träger der christlichen Gewißheit" fanden wir allein den ganzen biblischen Christus, „die im Evangelium objektiv wiedergegebene und fortgepflanzte Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens in Christo". Ist es aber so, daß der religiöse Innenbesitz sich nie völlig mit dem Gesamtumfange der christlichen Heilswahrheit deckt, so ist das Resultat der Bachmannschen Untersuchung „über die persönliche Heilserfahrung nach dem Zeugnisse der Apostel" zweifelsohne berechtigt, daß die Dogmatiker nie „die persönliche Erfahrung des Christen zum obersten Kanon der Glaubenswahrheit erheben dürfen, nicht bloß weil sie in sich schwankend sein kann, sondern weil sie ihre eigenen Maßstäbe selbst erst anderswoher gewinnt, nämlich aus der göttlichen Geschichte und dem göttlichen Worte, deren Anerkennung die Grundlage alles Christenstandes und der Weg zu aller Heilserfahrung und Heilsgewißheit ist".[2])

Gewiß ist es ein gewaltiger Fortschritt der modernen Theologie, „daß sie im Gegensatz zu dem in seiner Berechtigung noch unbewiesenen sich Berufen und sich Stützen auf objektive Größen, im Gegensatz zu dem Schein, als sei alles Geschichtliche ohne weiteres klar und annehmbar, wiederum den Nachdruck auf die christliche Erfahrung gelegt hat, um das Maß jener Berechtigung nachzuweisen".[3])

---

[1]) Vgl. Bachmann, Die persönliche Heilserfahrung des Christen. Leipzig 1899. S. 243 ff.

[2]) Vgl. S. 245.

[3]) Steinbeck, a. a. O. S. 253 f.

Aber nur wenn die christliche Grunderfahrung in engste Beziehung zur Rechtfertigung allein aus dem Glauben gesetzt wird, nur wenn stets die Erinnerung an die oben angegebenen Grenzen in der Verwendung der Erfahrung lebendig bleibt, wird man den Begriff und die Sache der überwältigenden, inneren christlichen Erfahrung in der theologischen Erkenntnislehre beibehalten dürfen.

VIII. Abschnitt:

Rückblick auf die gewonnenen Ergebnisse.

1. Der Gang der vorliegenden Untersuchung hat zunächst den Ort in der Geschichte der Theologie aufzuzeigen versucht, von dem die gesamte moderne Gefühls- und Erfahrungstheologie ihren Ausgangspunkt genommen hat, das ist der Subjektivismus in der Theologie Schleiermachers. Aber nicht unvermittelt tritt der Begriff und die Sache der Erfahrung bei Schleiermacher zuerst auf, die Voraussetzungen fanden wir hierfür sowohl in der Geschichte der Philosophie wie in der der Theologie. Denn im Gegensatz zum scholastischen Traditionalismus ging man in der Philosophie vielfach auf die Empirie zurück und fand in ihr das allein gesicherte wissenschaftliche Erkenntnisprinzip. In der Geschichte der Theologie aber stellte Luther seine eigene persönliche Heilserfahrung der gesamten katholischen Lehrtradition entgegen und im Zeitalter der toten Orthodoxie nahm der Pietismus seinen Ausgangspunkt von der lebendigen christlichen Erfahrung, indem er betonte, daß das gesamte Christentum nur in dem inneren und neuen Menschen bestehe. Aber es ergab sich, daß doch erst Schleiermacher die Sache der Erfahrung in die theologische Erkenntnistheorie eingeführt hat, indem er die religiöse Wahrheit durch den Rückgang auf das innere Erfahrungsleben des Subjekts zu sichern suchte.

Wenn Schleiermacher auf die grundlegliche Erfahrung im Gefühl als auf den Hauptfaktor für die Vergewisserung der religiösen Wahrheit schon in den Reden zurückging, so traten doch auch hier die Mängel dieser theologischen Methode hervor. Einmal fehlte der Nachweis für die Unmittelbarkeit dieser Vorgänge im Innern des Subjekts und ferner der Nachweis für die Berechtigung der Beschränkung der Religion lediglich auf die

Seite des Gefühls; denn wir sahen, daß es ihm nicht gelungen war, das Gefühl, die innere Erfahrung als eine spez. religiöse einwandfrei zu bestimmen. Auch die Betrachtung der inneren Erfahrung nach Seiten der sittlichen Beziehung fehlte völlig bei Schleiermacher.

Indessen der Umstand, daß er die nicht wegzuleugnende religiöse Erfahrung in ihrer ganzen Ursprünglichkeit und in ihrer Unwillkürlichkeit schon in den Reden beschrieben hat, bewies doch deutlich, daß eben in dem Boden der Schleiermacher'schen Theologie die Wurzeln des Begriffes der religiösen Erfahrung zu suchen sind, eine Tatsache, die durch den Einblick in den wissenschaftlichen Religionsbegriff Schleiermachers noch ihre Bestätigung findet ebenso wie durch seine eigenartige Methode für die Begründung der Glaubenssätze. Aus dem bloßen Gefühl wird in der Glaubenslehre das Bewußtsein oder das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit. In ihm sieht er jetzt die zentrale, innere, religiöse Erfahrung und die letzte Bürgschaft für die Wahrheit der christlichen Religion, und aus den Erregungen und Interessen dieses frommen Bewußtseins gewinnt er die Norm und den Maßstab zur Beurteilung der christlichen Heilstatsachen und wird dadurch der Begründer jenes gleichartigen weitverbreiteten dogmatischen Verfahrens in der neueren Theologie.

Hat Schleiermacher den Begriff der inneren Erfahrung auch in seiner Glaubenslehre einseitig und mißverständlich bestimmt, indem er dieselbe lediglich als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl faßte, seine These blieb doch ein unverlierbarer Besitz der systematischen Theologie, daß nur aus einer wirklichen, inneren Erfahrung heraus die christliche Wahrheit einheitlich und aus einem Prinzipe dargestellt werden kann. Beachtenswert blieb auch, daß er bereits die religiöse Erfahrung in Beziehung und Abhängigkeit gebracht hat von dem geschichtlichen Bilde, durch dessen Anschauung die Aufhebung der Unseligkeit und der Erlösungsbedürftigkeit bewirkt wurde.

So sehr besonders die von Albrecht Ritschl bestimmte Richtung in der modernen Theologie in der Methode mit Schleiermacher zusammentrifft, daß man überall nach der Vermittlung des Geglaubten für unser Bewußtsein, nach dem erfahrbaren Wert für uns fragte, so sehr ist doch gerade auch von dieser Richtung betont worden, daß der Stoff der Glaubenssätze

nicht allein aus dem frommen Bewußtsein genommen werden darf, weil andernfalls der Schriftbeweis zu kurz kommen müsse.

So sehr betont werden mußte, daß bei Schleiermacher zuerst das gesamte System der christlichen Wahrheit auf das Innere des Subjekts basiert wurde, und soweit die Sache der Erfahrung zuerst in grundlegender Weise hervortrat, so sind doch noch andere Theologen, zumeist durch Schleiermacher beeinflußt, nicht ohne bestimmenden Einfluß für das Aufkommen der geistlichen Empirie innerhalb der theologischen Erkenntnislehre gewesen.

Denn sowohl Hofmann wie Frank wandelten in Schleiermachers Bahnen. Bei ihnen erfährt nun, wie sich aus der vorliegenden Untersuchung herausstellte, der bei Schleiermacher noch vielfach durch philosophische Zutaten gedrückte Begriff der religiösen Erfahrung eine beachtenswerte Wandlung. Aus dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit wurde nunmehr die Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung, insbesondere ergab sich bei Frank, daß sein gesamtes System der christlichen Gewißheit zur tragenden Grundlage die subjektive Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung hatte. Es trat deutlich zutage, wie Frank lediglich an der Grundlegung der inneren Erfahrung interessiert ist, ohne dieselbe in die notwendige nähere Bezeichnung zur Geschichte spez. zur Person Christi zu setzen. Gerade bei Frank trat uns die ganze Brüchigkeit des theologischen Subjektivismus entgegen. Denn Frank hat weder klargelegt, inwiefern das subjektive Erlebnis vor Selbsttäuschungen gesichert ist, noch inwiefern in der Einzelerfahrung des Christen die gesamten Formeln der altprotestantischen Dogmatik enthalten sein müssen.

Auch sehen wir, daß die konkrete Auseinandersetzung seines Erfahrungsbegriffes in ihrer Darlegung und in ihren Voraussetzungen an durchaus nicht einwandfreien philosophischen Erörterungen geknüpft war. Überdies sprach eine Reihe schwerer Bedenken gegen die Erfahrung als Ausgangspunkt der systematischen Darstellung. Das subjektive Erlebnis ist nie jenem objektiven Tatbestande gleich, der doch stets die Grundlage aller Vergewisserung des Glaubens bilden muß. Zudem wird bis an unser Lebensende der reale objektive Heilsbesitz des Christen weit über das innerlich erfahrene Heil hinausgreifen. Und schließlich die individuelle Heilsgewißheit in Kraft eines inneren Erlebnisses zum unüberschreitbaren Ausgangspunkt christlicher Selbstbesinnung

machen, das heißt doch die Erörterung über notwendige Voraussetzungen willkürlich beiseite schieben.

Trotzdem Dorner, wie eingehend festgestellt wurde, die Fehler Franks in der Verwendung der christlichen Erfahrung erkannte, folgte er doch in seinem System vielfach den Ausführungen Franks, indem er gleichfalls philosophische Voraussetzungen bei Frank in bezug auf das Zustandekommen der christlichen Erfahrung d. i. die These des erkenntnistheoretischen Realismus seiner Entwicklung der christlichen Erfahrung zugrunde legte. Ja, in der Entfaltung seiner Pisteologie erschienen deutlich Spuren Hegel'scher Einwirkungen.

Wenn auch Dorner zuerst die Rechtfertigung als etwas in sich selbst Gewisses als Erkenntnisprinzip für die systematische Darstellung forderte, so hat er die Konsequenz aus dieser seiner Forderung nur in geringem Umfange gezogen.

Aber in der Art, wie er die Entstehung der inneren Erfahrung abhängig machte von der Einwirkung der Person Christi und dieselbe in einem übermächtigen Ergriffen- und Überwältigtwerden sah, zeigte Dorner doch einen merklichen Fortschritt über Frank, wenn auch er noch die Grundlage seines Systems subjektivistisch-empiristisch gestaltet hat.

Die von der Erlanger Theologie zurückgelassene Aufgabe und Frage, wie das Christentum der befriedigende Besitz des einzelnen werden kann, beantwortete, wie wir sehen, in besonders gründlicher Weise J. Köstlin. Auch er sieht in einem unmittelbaren Innewerden sittlicher und religiöser Erfahrungen in Einem die Anknüpfungspunkte und Voraussetzungen in der Anlage des natürlichen Menschen als gegeben an. Redete Schleiermacher nur von der religiösen Erfahrung, so hat Köstlin nachdrücklich den Ton auch auf die sittlichen Erfahrungen gelegt. Mit allem Nachdruck legt er auch dar, daß die Geschichtlichkeit der Stiftung des Reiches Gottes und der Offenbarung der göttlichen Liebe durch Christum nicht lediglich dem einzelnen durch einen inneren Eindruck gewiß wird, sondern daß hierbei auch der Wert der äußeren Zeugnisse wohl in Betracht zu ziehen ist. Es wurde zu verdeutlichen gesucht, wie gerade Köstlin mit scharfem psychologischem Blick die Abhängigkeit der christlichen Erfahrung von der geschichtlichen Offenbarung, insbesondere von den christlichen Heilstatsachen bis ins einzelne verfolgt, was zwar Dorner bereits

versucht hatte, was Frank aber völlig ablehnte. Er wies mit Recht darauf hin, daß die neutestamentlichen Schriftsteller einfach voraussetzen, daß ihr eigenes Zeugnis von der Heilsoffenbarung Gottes auch in den Herzen ihrer Zuhörer und Leser ganz ähnliche Erfahrungen wirkt, wie sie solche auch selbst gemacht hatten. Unter dem Begriff der christlichen Erfahrung versteht er den durch Gottes Offenbarung gewirkten Zustand unseres Innenlebens, der oft gerade gegen unseren Willen produziert wird. Immer haftet der inneren Erfahrung etwas Geheimnisvolles an.

Es fand sich, daß Köstlin entschieden ablehnt, aus der subjektiven Glaubensgewißheit die Glaubenswahrheiten zu deduzieren.

2. Galt es im vorliegenden zunächst festzustellen, wo und wie der Begriff der religiös-sittlichen Erfahrung zuerst in der theologischen Erkenntnislehre auftaucht, wo seine Haupt- resp. seine Seitenwurzeln liegen, so ergaben sich damit neben den historischen Ergebnissen gleichzeitig auch interessante Gesichtspunkte, welche für die systematische Beurteilung der christlichen Erfahrung als des Erkenntnisprinzips für die evangelische Glaubenslehre in der Gegenwart wohl in Betracht kommen können, ebenso wie für die Frage nach dem Wert der inneren Erfahrung für die Entstehung und für das Wachstum des Glaubens.

Denn in bezug auf diese beiden Fragen, die ja auch in der Tat aufs engste miteinander verknüpft sind, wenn sie auch in den Darstellungen der Dogmatik an verschiedenen Orten behandelt zu werden pflegen, wird der Wert oder der Unwert der christlichen Erfahrung bis heute zumeist erörtert.

Für die letztere Frage, inwieweit die persönliche Heilserfahrung für die Begründung des Glaubens in Betracht kommt, galt es zunächst festzustellen, daß eine innere Erfahrung, das persönliche Erlebnis zwar für den Glauben erforderlich ist, an sich aber für die Glaubensgewißheit nicht tragfähig genug ist.

Eine Beschreibung der Glaubensentstehung bis in ihren letzten Grund ist unmöglich, es kann sich also nur darum handeln, die bleibenden Verhältnisse des Heilsweges spez. der Glaubensbegründung festzustellen. Der Glaube entsteht nur aus der Verkündigung durch das Wort, in dem das Bild des gekreuzigten und auferstandenen Christus in der Form des geschichtlichen Berichts und des bekennenden Zeugnisses dem Sünder vor die Seele tritt. Dabei darf, wie kurz angedeutet wurde, das Alte

Testament aus der Verkündigung nicht eliminiert werden, da die Heilsverkündigung mit dem Gesetz in unlöslicher Verbindung steht. Durch das Wort wird auch die Unmittelbarkeit des religiösen Verhältnisses besser gewahrt als durch unkontrollierbare innere Regungen.

Weiterhin kam es uns darauf an, bei der Frage der Glaubensentstehung im Gegensatz zu denen, die dieselbe lediglich durch innere Erregungen zustande kommen lassen, die Tatsache der in der Berufung sich verwirklichenden Erwählung in ihrer Bedeutung für den Glauben hervorzuheben. Denn erst sie läßt den Glauben zu bewußter Entschlossenheit gelangen. Der Glaube bleibt für die immer neue Selbstbegründung durchaus an das geschichtliche Verhältnis zu Gott gewiesen.

In Kraft der mit der Tatsache der Berufung gegebenen göttlichen Beziehung zum Subjekt im Glauben ist allerdings gleichzeitig eine Sphäre für eigenartige, sittlich-religiöse Erfahrungen gegeben, die aber, wenn sie Wert für die Glaubensgewißheit haben sollen, 1. an der gemeinsamen Bezeugung innerhalb der Gemeinde zu orientieren sind, und 2. die in ihrer Beziehung zur geschichtlichen Offenbarung aufzuzeigen sind.

Es trat im Laufe der Untersuchung immer wieder hervor, daß nur im Grundartikel der Rechtfertigung die wahre Synthese zwischen Objektivität und Subjektivität gegeben ist. Und eben diese Synthese macht doch das Wesen der religiös-sittlichen Glaubensüberzeugung aus. In der Rechtfertigung wird das geschichtlich Gegebene, das Urteil Gottes, mein subjektiver Besitz, erst hier trifft die geschichtlich sich vermittelnde Offenbarung und der aneignende Glaube des einzelnen zusammen. So stellt die Rechtfertigung aus Glauben ein sichereres Fundament für die Glaubensgewißheit dar als der Rückgang auf flüchtige, religiöse Fluktuationen unseres Innenlebens.

Denn wird das christliche Bewußtsein als Quelle der dogmatischen Darstellung angesehen, so sehen wir, daß hierbei leicht die Gefahr entsteht, daß das als christliche Glaubenssubstanz angesehen wird, was doch lediglich Produkt des ursprünglich religiösen Bewußtseins ist.

Ferner darf für die theologische Erkenntnislehre nie dem individuell bestimmten Bewußtsein, sondern nur den gesicherten Erträgnissen gemeinsamer Glaubenserfahrung Wert und Geltung

beigemessen werden. Die Aufgabe des Dogmatikers soll lediglich als Reproduktion der in der geschichtlichen Offenbarung gegebenen Heilsgedanken Gottes angesehen werden, darf aber nie die durch rein individuelle Erfahrungen bedingte Produktion zur entscheidenden Norm der dogmatischen Darstellung erheben. Umfaßt doch der erfahrbare Heilsbesitz im Innern des Menschen nie den Vollumfang des göttlichen Heils, sondern das unmittelbare Erleben des Christen wird stets dahinter zurückbleiben, man denke z. B. nur an die christliche Eschatologie.

Da nun in der Rechtfertigung der Punkt gegeben ist, wo im Christentum geschichtlich sich vermittelnde Offenbarung und aneignender Glaube des Menschen zusammentreffen, so hat man ein gutes Recht, in dem durch die Rechtfertigung bestimmten, gläubigen Bewußtsein den Ausgangspunkt d. h. den Standort für dies dogmatische Verfahren zu nehmen und in der Analogie der Rechtfertigung die Aussagen der Schrift zu beurteilen.

Die mit dem Rechtfertigungsglauben verbundenen sittlichen und religiösen Erfahrungen können wohl der theologischen Erkenntnis beipflichtend und bestätigend zur Seite treten unter steter Kontrolle der Heiligen Schrift und der Gesamterfahrung der Gemeinde.

Wir sehen, daß überall da, wo eine systematische Darstellung der Evangel. Glaubenslehre das eigene Innenleben zum beherrschenden Ausgangspunkt machte, sie rettungslos dem theolog. Subjektivismus verfiel, da es ihr an einem Maßstab für die Wirklichkeit und Wahrheit des Dargestellten gebrach.

3. Neben diesen Ergebnissen über die Wurzeln und über die geschichtliche Entwicklung des modernen Erfahrungsbegriffes und neben den Resultaten, die dabei hinsichtlich des Verhältnisses von Glaubensentstehung und Erfahrung, Glaubensbegründung, Glaubensgewißheit und Erfahrung und hinsichtlich des Verhältnisses von Erfahrung und theologischer Erkenntnistheorie gewonnen wurden, ergaben sich auch sonst noch verschiedene Einzelheiten, die für die Auffassung und für das Verständnis des modernen Erfahrungsbegriffes vielleicht nicht ohne Wert sind.

Es trat mehrfach in dieser Erörterung hervor, daß der Rückgang auf die Erfahrung stets zweierlei Gegensätze voraussetzt: 1. die Überlieferung, die bloße geschichtliche Tradition und 2. die Hypothese.

Ruht die Hypothese oder Annahme lediglich auf Beweisen, so ist bei allen Erfahrungen, also auch bei den christlichen, die notwendige Voraussetzung stets das gegebene, wirklich existierende Objekt. Denn nur etwas, das wirklich ist, kann auf mich wirken. Die Hypothese setzt zwar auch ein Objekt voraus, doch nur ein gedachtes, ein gegenständlich vorgestelltes. Die „Annahme" auch in der Theologie ist lediglich produktives Denken, in dem ein auf mich Wirkendes sich abspiegelt, ein Denken, das nicht wesentlich durch etwas außer uns Liegendes, sondern durch das Handeln eines Subjektes hervorgerufen ist.

Anders bei der inneren Erfahrung. Hier denken wir lediglich rezeptiv. Denn jede Erfahrung setzt doch, wie dies Frank eingehend auseinanderlegt, einen Eindruck, eine Empfindung durch ein transsubjektives Objekt voraus, wie das auch bei Schleiermachers Entwicklungen entgegentrat. Den strikten Gegensatz zu diesem erfahrungsmäßig gewonnenen Inhalt des Bewußtseins stellen die lediglich unserem Denken entspringenden Einbildungen dar.

Den anderen Gegensatz zur Erfahrung bildete die bloße Tradition. Die innere Heilserfahrung kann zur geschichtlichen Überlieferung drei verschiedene Stellungen einnehmen: 1. Sie kann dieselbe bestätigen, 2. widerlegen und 3. korrigieren und feststellen, was subjektiv falsch ist. So hat die persönliche Heilserfahrung Luthers die geschichtliche Überlieferung berichtigt, bestätigt und interpretiert.

Dem, was rein gedankenmäßig gesetzt ist oder rein historisch überliefert ist, soll durch die Erfahrung eine innere Überführung entgegentreten. In dem Falle nun, daß der Inhalt der Traditon erfahrbar festgestellt werden kann, ist der Gegensatz von Tradition und Erfahrung beseitigt. Die historische Überlieferung kann die eigene Erfahrung behindern, dann wird die Erfahrung kritisch; wird sie hingegen selbst zur Erfahrung, so wird sie damit gleichzeitig die beweiskräftigste Bestätigung des subjektiv Empfundenen und Erfahrenen.

So kann die persönliche, innere Erfahrung durch die Tradition 1. behindert, 2. gefordert und 3. bestätigt werden. Diese Sätze gelten von der geschichtlichen Überlieferung und von der allgemeinen inneren Erfahrung ebenso wie von der spezifisch christlichen Tradition und der christlichen Erfahrung. Das unterscheidende Moment der inneren Erfahrung von der christlich bestimmten

besteht darin, daß bei der letzteren das Bewußtsein die Voraussetzung ist, daß dieselbe durch Christum vermittelt ist. Das ist der deutlichste Fortschritt in der Verwendung der Erfahrung bei Herrmann über die Auffassung Franks hinaus.

Das sind Gedanken, wie sie direkt oder indirekt aus den vorstehenden Darlegungen heraustraten, und wie sie für die Grenzberichtigung im Gebiete der Anwendung der inneren Erfahrung vielleicht von Interesse sein dürften. Im übrigen handelte es sich ja in der obigen Untersuchung lediglich um den Nachweis, wo die Wurzeln des Erfahrungsbegriffes in der modernen Theologie liegen. Wenn dabei auf der einen Seite einer Überschätzung der inneren Erfahrung auf Kosten des positiven Tatbestandes der geschichtlichen Offenbarung gewehrt wurde, so konnte doch als allgemein zugestandene These festgestellt werden, daß von Christentum nur da die Rede sein kann, wo ein inneres, spürbares Erfahren, Erleben vorliegt. Und diese christliche Grunderfahrung ist und bleibt das geschichtliche Bild Christi als Tradition und als Bekenntnis im Evangelium und in den Briefen, in denen uns die Bedeutung dieser Tatsache bezeugt ist, und in denen uns die gesamte Offenbarung als die des lebendigen Gottes entgegentritt.

BT771 W85	Wolf Ursprung und verwendung . . . 248375	
	[illegible]	